

نهاية التعمير  
في مباحث الصلاة

الجزء الأول

تعمير وإفادة الإمام الحق  
آية الله العظمى السيد محمد الطباطبائي البروجردي

تأليف: الفقيه الأصولي

آية الله العظمى الشيخ محمد الفاضل الكركاشي

الكتاب

مكتبة الإمام الخميني

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

# نهاية التقرير في مباحث الصلاة

كاتب:

محمد الفاضل اللكراني

نشرت في الطباعة:

مركز فقه الاثمة الاطهار عليهم السلام

رقم الناشر:

مركز القائمية باصفهان للتحريات الكمبيوترية

## الفهرس

٥	الفهرس
١١	نهاية التقرير في مباحث الصلاة المجلد ١
١١	اشارة
١١	مقدمة التحقيق
١١	اشارة
١١	قراءة في حياة الإمام السيد البروجردى
١١	اشارة
١٢	مراحل حياته المباركة
١٢	المرحلة الأولى: بروجرد
١٣	المرحلة الثانية: أصفهان
١٣	اشارة
١٤	أساتذته في هذه المرحلة:
١٤	المرحلة الثالثة: النجف
١٥	المرحلة الرابعة: بروجرد مرة أخرى
١٦	المرحلة الخامسة: قم المقدسة
١٩	أعماله في بروجرد:
١٩	معجم بأعماله العلميّة:
٢٣	لمحة عن حياة المقرّر
٢٣	اشارة
٢٤	مؤلفاته:
٢٥	حديث المؤلف حول كتاب نهاية التقرير:
٢٦	كلمة أخيرة
٢٦	مقدمة المؤلف

- ٢٧ ..... كتاب الصلاة
- ٢٧ ..... اشارة
- ٢٧ ..... المطلوب الأول في المقدمات
- ٢٧ ..... اشارة
- ٢٨ ..... المقدمة الاولى في أعداد النوافل
- ٢٨ ..... اشارة
- ٣٠ ..... ينبغي التنبيه على أمور:
- ٣٠ ..... الأمر الأول: نافله كل فريضة عبادة مستقلة
- ٣٣ ..... الأمر الثاني: صلاة الغفيلة
- ٣٧ ..... الأمر الثالث: الجلوس في صلاة الوتيرة
- ٣٩ ..... الأمر الرابع: سقوط الوتيرة في السفر
- ٤١ ..... الأمر الخامس: هل تسقط الأربع ركعات المزيده في يوم الجمعة على نافلتها في السفر أم لا؟
- ٤١ ..... المقدمة الثانية في المواقيت
- ٤١ ..... أوقات الفرائض
- ٤٢ ..... اشارة
- ٤٣ ..... مسائل في تفصيل الأوقات
- ٤٣ ..... اشارة
- ٤٣ ..... المسألة الأولى: ابتداء وقت الظهرين
- ٤٨ ..... المسألة الثانية: آخر وقت الظهر
- ٤٨ ..... اشارة
- ٤٩ ..... فرعان:
- ٤٩ ..... اشارة
- ٥٠ ..... الفرع الأول: لكل صلاة وقتان
- ٥٢ ..... الفرع الثاني: الأوقات المختصة و المشتركة

- ٦١ ..... قاعدة «من أدرك»
- ٦٥ ..... علامات زوال الشمس
- ٦٦ ..... المسألة الثالثة: ابتداء وقت المغرب
- ٧٣ ..... المسألة الرابعة: آخر وقت صلاة المغرب
- ٧٣ ..... اشارة
- ٧٤ ..... أما الطائفة الأولى:
- ٨٠ ..... المسألة الخامسة: أول وقت صلاة العشاء
- ٨٥ ..... المسألة السادسة: آخر وقت صلاة العشاء
- ٨٨ ..... المسألة السابعة: وقت صلاة الفجر أولاً و آخرها
- ٨٨ ..... اشارة
- ٩١ ..... وقت فضيلة العصر و العشاء
- ٩٥ ..... أوقات النوافل
- ٩٥ ..... اشارة
- ٩٥ ..... المسألة الأولى: وقت نافلة الظهرين
- ١٠١ ..... المسألة الثانية: وقت نافلة المغرب
- ١٠٢ ..... المسألة الثالثة: وقت نافلة العشاء
- ١٠٢ ..... اشارة
- ١٠٢ ..... فرعان:
- ١٠٣ ..... المسألة الرابعة: وقت صلاة الليل
- ١٠٥ ..... المسألة الخامسة: وقت نافلة الصبح
- ١٠٩ ..... التطوع وقت الفريضة
- ١١٥ ..... المقدمة الثالثة في القبلة
- ١١٥ ..... اشارة
- ١١٧ ..... هنا مسائل:

- ١١٧ ..... المسألة الأولى: ما المراد من جهة الكعبة؟
- ١٢٤ ..... المسألة الثانية: كفاية العمل بالمظنة في القبلة
- ١٢٤ ..... اشارة
- ١٢٧ ..... فرع: إذا كان المكلف المتحير متمكنا من الصلاة إلى الجوانب الأربعة
- ١٢٨ ..... المسألة الثالثة: التفريق بين الصلاتين إلى الجهات
- ١٢٩ ..... المسألة الرابعة: إذا لم يتمكن من جميع احتمالات الصلاتين
- ١٣٠ ..... المسألة الخامسة: التكرار في الصلوات المندوبة و باقي الفرائض لفاقد العلم و الظن
- ١٣١ ..... المسألة السادسة: لو علم المتحير بفوات بعض الاحتمالات
- ١٣٢ ..... المسألة السابعة: مراتب الامتثال ثلاثة
- ١٣٣ ..... المسألة الثامنة: إذا صلى إلى جهة ثم تبين خطأه
- ١٤١ ..... المسألة التاسعة: عدم شرطية الاستقبال في النوافل
- ١٤٦ ..... المقدمه الرابعة في الستر و الساتر
- ١٤٦ ..... اشارة
- ١٥٦ ..... كيفية صلاة العارى
- ١٦٠ ..... فروع في الستر و الساتر
- ١٦٢ ..... بحث حول حديث «لا تعاد»
- ١٦٤ ..... شرائط لباس المصلى
- ١٦٤ ..... اشارة
- ١٦٥ ..... الأمر الأول: أن لا يكون من جلد الميتة
- ١٦٥ ..... اشارة
- ١٦٥ ..... مسألة: إذا شك في نجاسة جلد حيوان أو حرمة لحمه
- ١٧٤ ..... الأمر الثانى: أن لا يكون لباس المصلى من أجزاء الحيوان غير المأكول اللحم
- ١٧٤ ..... اشارة
- ١٧٩ ..... الصلاة في اللباس المشكوك

- ١٧٩ ..... اشارة
- ١٨٤ ..... تمتك الأصوليين بالبراءة العقلية
- ١٨٧ ..... الاستدلال بالأخبار الدالة على الأصول الشرعية
- ١٩٥ ..... حكم الصلاة في جلد الخز
- ٢٠٢ ..... حكم الصلاة في جلد السنجاب
- ٢٠٤ ..... الأمر الثالث: أن لا يكون لباس المصلّى حريرا
- ٢٠٤ ..... اشارة
- ٢٠٨ ..... حكم ما لا تتم الصلاة فيه، إن كان حريرا خالصا
- ٢١١ ..... الأمر الرابع: عدم كون لباس الرجل المصلّى من الذهب
- ٢١١ ..... اشارة
- ٢١٤ ..... تنبيه: وجه حرمة التختّم بالذهب
- ٢١٥ ..... تنمة: قد ظهر لك أن حرمة لبس الذهب و كذا بطلان الصلاة فيه
- ٢١٥ ..... الأمر الخامس: شرطية الإباحة في لباس المصلّى
- ٢١٥ ..... اشارة
- ٢١٨ ..... حكم الصلاة في الشمشك و النعل السندی
- ٢١٩ ..... الأمر السادس: طهارة لباس المصلّى
- ٢١٩ ..... اشارة
- ٢٢١ ..... هل تعتبر الطهارة في ما لا تتم الصلاة فيه؟
- ٢٢٤ ..... لو شك في طهارة ثوب و صلى فيه، فانكشف أنه كان نجسا لا يجب عليه الإعادة
- ٢٢٨ ..... لو رأى النجاسة في أثناء الصلاة
- ٢٣٣ ..... لو علم المصلّى بنجاسة ثوبه أو بدنه قبل الصلاة ثم نسى أو اعتقد الخلاف
- ٢٣٣ ..... اشارة
- ٢٣٦ ..... فرع
- ٢٣٦ ..... لو لم يكن للمصلّى إلا ثوب واحد نجس



- ٢٤٠ ..... لو كان له ثوبان يعلم بنجاسة أحدهما لا على التعيين
- ٢٤٣ ..... المقدمة الخامسة في مكان المصلّى
- ٢٤٣ ..... اشارة
- ٢٤٣ ..... المسألة الأولى: حكم تقدّم المرأة على الرجل في الصلاة
- ٢٥٥ ..... المسألة الثانية: ما يصحّ السجود عليه
- ٢٥٥ ..... اشارة
- ٢٥٦ ..... هنا فروع:
- ٢٥٦ ..... الفرع الأول: في جواز السجود على مطلق الأرض
- ٢٥٦ ..... الفرع الثاني: في جواز السجود على كلّ ما أنبتته الأرض
- ٢٥٧ ..... الفرع الثالث: في عدم جواز السجود على المأكول و الملبوس
- ٢٥٧ ..... الفرع الرابع: السجود على القطن و الكتان
- ٢٥٩ ..... الفرع الخامس: في جواز السجود على القرطاس
- ٢٦٠ ..... الفرع السادس: السجود على الثوب و ظهر الكفّ في حال الاضطرار
- ٢٦١ ..... المقدمة السادسة في الأذان و الإقامة
- ٢٦٢ ..... اشارة
- ٢٦٦ ..... كيفية الأذان و الإقامة
- ٢٦٨ ..... ما قيل باعتماره في الأذان و الإقامة
- ٢٧٤ ..... موارد سقوط الأذان و الإقامة
- ٢٧٤ ..... اشارة
- ٢٧٤ ..... المسألة الأولى: يسقط الأذان خاصّة في موارد:
- ٢٧٦ ..... المسألة الثانية: مورد سقوط الأذان و الإقامة معا
- ٢٧٩ ..... المسألة الثالثة: استحباب حكاية الأذان للسامع
- ٢٨٠ ..... تعريف مركز القائمية باصفهان للتحريات الكمبيوترية



الحكيم في النجف الأشرف. أسره آل صاحب الرياض في كربلاء. الأسرة الطباطبائية في يزد- ابن الشاه أسد الله بن جلال الدين الأمير بن الحسن بن مجد الدين بن قوام الدين بن إسماعيل بن عباد بن أبي المكارم بن عباد ابن أبي المجد بن عباد بن علي بن حمزة بن طاهر بن علي بن محمد بن أحمد بن محمد ابن أحمد بن إبراهيم طباطبا بن إسماعيل الديباج- الذي كان ممن حضر وقعة فخ في ذي القعدة سنة تسع و ستين و مائة مع ابن عم أبيه «الحسين بن علي بن الحسن المثنى بن الحسن بن علي بن أبي طالب عليه السلام»- ابن إبراهيم الغمر- الذي كانت أمه فاطمة بنت الإمام الحسين عليه السلام، و قد قضى نجه مظلوما سنة ١٤٥ هـ في سجن المنصور العباسي، و كان عمره سبعا و ستين سنة- ابن الحسن المثنى- الذي سمه عبد الملك بن مروان الأموي، فمات عن خمس و ثلاثين سنة- ابن الإمام أبي محمد

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٦

الحسن بن الإمام أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام.

أما أمه فهي: السيدة آغا بيگم بنت السيد محمد علي بن السيد عابد بن السيد علي بن السيد محمد بن عبد الكريم.

إذن فنسبه الشريف ينتهي بالإمام الحسن بن علي بن أبي طالب عليهما السلام، فهو حسني من جهة أبيه، و حسيني من جهة أم إبراهيم الغمر: فاطمة بنت الحسين عليه السلام، و هو طباطبائي نسبة إلى جدّه السابع و العشرين، إبراهيم طباطبا، و هو بروجردي نظرا إلى توطنه في بروجرد، مدينته الواقعة في منطقة لرستان في جبال غرب إيران برهه من الزمن.

## مراحل حياته المباركة

### المرحلة الأولى: بروجرد

احتضنته هذه المدينة وليدا لأبوين كريمين، في أسره جليئة عريقة عرفت بالعلم و الورع و التقوى، و كان ذلك في أواخر شهر صفر من سنة اثنتين و تسعين و مائتين و ألف من الهجرة النبوية المباركة.

كانت أسرته روضة من رياض العلم و الأخلاق، فراح سيّدنا يرتع فيها، و يتوغّل في معارجها، و يحلّق في آفاقها بعيدا، فخلقت منه صورة مشرقة للفضيلة، و علما من أعلام المسلمين، و مفخرة من مفاخرهم العلمية، و زعيما من زعماء الطائفة. يقول العلامة الطهراني عند ترجمته للسيد:

«. إن أسره السيد البروجردي من أسر العلم الجليئة، التي لها مكانتها السامية، فوالده و جدّه، و عم أبيه الميرزا محمود، و جدّ أبيه، و جدّ جدّه، و سلفه إلى السيد عبد الكريم المذكور علماء أجلاء معاريف، لهم آثار هامة، قد قاد بعضهم

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٧

الحركة العلمية» (١).

و كما احتضنت ولادته احتضنت نشأته، حيث قضى فيها قرابة خمس و خمسين سنة من عمره الشريف (١٣٩٢-١٣١٠، ١٣٢٨-١٣٦٤ هـ. ق) متعلما و معلما و هذا ديدنه في كلّ الحوزات الأخرى. فكان نزوعه إلى العلم جبله و طبيعته، حتى غدت عنده كلّ العلوم- التي تلقّاها في حياته الطويلة التي نافت على ثمان و ثمانين سنة- ملكات، و كان لا- يتعب من طلبها، و لا يملّ من قضاء كلّ وقته في تحصيلها.

و يبدو أنّ والده السيد علي أدرك فيه كلّ هذا، فراح هذا العالم الجليل يبذل جهده المبارك في تربيته ولده و إعداده ديتيا و علميا، فقد تلقى تعليمه الأول قراءة و كتابه عنده قبل السابعة من عمره، ثمّ هيأه و أعدّه لدراسة آداب اللغة العربية، فقد اختار له من كتب الأدب العربي: جامع المقدمات و السيوطي و غيرهما في «المكتب»، كما درس «گلستان سعدی» في الأدب الفارسي، و كان ذلك سنة

تسع و تسعين و مائتين و ألف قمرية (٢).

لم ينته دور الأب السيد على الطباطبائي مع ابنه عند هذا الحد، بل راح يلاحقه في تعليمه و يواكبه في دراسته، و يهيئ له أجواء علمية بعيدة عن مشاغل الحياة اللاهية و المرهقة. ليوفر له الوقت الكافي للدراسة و التحصيل، و ليشبع رغباته العلمية و ما تحتاجه مواهبه و قدراته، خاصة بعد أن لمسها فيه، و عرف أن ابنه يتمتع بقوة الذاكرة، و أنه ذو قابلية نادرة و قدرة عجيبة على الاستيعاب، فنقله إلى مدرسة «نور بخش» الدينية، التي كانت يومذاك تصنف بدراستها الجيدة، لما فيها من أساتذة أكفاء و مصادر بحث قيمة، مكنته أن يقضى وقته درسا و بحثا و مطالعة

(١) انظر نقباء البشر ٢: ٦٠٢.

(٢) مقدمة الحاشية على كفاية الأصول: ٤٢.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٨

و مناظرة، فحصل منها على نصيب تحتاج إليه حياته العلمية. و كان إلى جانب ذلك يحضر دروسا اخرى مستفيدا من أساتذة الحوزة العلمية في بروجرد، فدرس في هذه المرحلة علم المنطق و الفقه و الأصول، و أتمها على أيدي أساتذة الحوزة العلمية. منها هذه المرحلة من حياته العلمية سنة ١٣١٠ هـ، و قد أكمل فيها المقدمات و السطوح العالية. و قد هيأته هذه الدراسة و استيعابه المبكر لعلومها ليكون مدرسا ممتازا في الحوزة الأخرى التي انتقل إليها في أصفهان فيما بعد.

و بانتقاله إلى مدينة أصفهان، تنتهي المرحلة الأولى من حياته، لبدأ مرحلة اخرى سنة ١٣٢٨ قمرية بعد أن عاد إلى بروجرد من أصفهان و النجف مجتهدا فقيها، يقضى فيها ستا و ثلاثين سنة أستاذا فذا، و باحثا لامعا، و محققا جادا قل نظيره، فعكف عليه طلبه حوزة بروجرد، ليستنبروا بإيمانه و تقواه، و يستزيدوا من معارفه و علومه، التي استقاها من أقطاب العلم و أئمة الدين في كل من مدينتي أصفهان و النجف الأشرف.

## المرحلة الثانية: أصفهان

### إشارة

بعد أن اكتملت عند سيدنا مرحلتنا المقدمات و السطوح انتقل إلى مدينة أصفهان حيث أكبر الحوزات العلمية يومذاك. إذ كان فيها من حملة العلم و إبطاله عدد لا يستهان به «١»، و كان عمره ثمانية عشر عاما، أي في سنة ١٣١٠. و قضى في أصفهان عشر سنوات (١٣٢٠ - ١٣١٠) استاذا لمرحلة السطوح، و تلميذا يحضر بحوث كبار علمائها، حتى أتقن السطوح، و تقدّم على أقرانه و زملائه، و اشتغل بتدريس «قوانين الأصول» برهه، استفاد منه خلالها بعض الطلاب «٢»، فعظم علمه، و صقلت مواهبه، و توسّعت دائرة أفقه، لتشمل مجالات العلوم الحوزوية المختلفة من

(١) تقباء البشر ٢: ٦٠٥.

(٢) تقباء البشر ٢: ٦٠٥.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٩

الفقه و الأصول و الرجال و الحديث و الحكمة و الفلسفة.

**أساتذته في هذه المرحلة:**

- الميرزا أبو المعالي الكلباسي (١٢٤٧-١٣١٥ هـ) و أفاد منه كثيرا في علمي الحديث و الرجال، و حظي عنده بمقام كريم، فقد كان من طلابه المبرزين و من المقربين. و كان سيدنا يهتم بدرس أستاذه أبو المعالي أكثر من غيره، كما صرح هو بذلك.

- السيد محمد باقر الدرجةاي (١٢٤٤-١٣٤٢ هـ).

- السيد الميرزا محمد تقى المدرّس (١٢٧٣-١٣٣٧ هـ) و قد درس عندهما علمي الفقه و الأصول.

- أمّا في الفلسفة و الحكمة العالية فقد كان يدرسهما عند كلّ من الملا محمد الكاشاني المعروف ب «الأخوند الكاشي» الذي توفي عام ١٣٣٣ هـ و جهانگیرخان خان القشقائي الأصفهاني (١٢٤٣-١٣٢٨ هـ).

و نظرا للمكانة العلمية التي حظى بها، و للمقام المحمود الذي كان له عند أساتذته الكبار في الحوزة العلمية في أصفهان، و لما لمسوا فيه من صدق التوجّه و الموهبة العظيمة، و استيعابه للمطالب بشكل علمي متين. فقد منحه شهادة الاجتهاد كلّ من أبي المعالي و الدرجةاي و المدرّس و هو بعد لم يتجاوز السابعة و العشرين من عمره.

أما الدروس التي كانت على عاتقه و قام بتدريسها في هذه المرحلة فهي على مستوى السطوح العليا: كشرح اللمعة دمشقية في الفقه، و القوانين المحكمة في الأصول، و الفصول في الأصول حيث كان يدرّسها بإتقان تامّ و إمعان و تحقيق، و من الجدير بالذكر أنه لم يكن يغفل عن مراجعته ما ذكره علماء العامّة في مختلف الحقول العلميّة فضلا عمّا أفاده أصحابنا رضوان الله تعالى عليهم.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ١٠

و كان يحضرها عدد كبير من الطلبة و الفضلاء آنذاك، مع أنّ طريقته ربما كانت ممّلة كما يقول السيد الجهرمي: و كان من عاداته كثرة التكرار في التدريس بحيث يؤدي إلى ملل بعض الطلاب، فكان السيد يعلّل ذلك: بأنّي أريد أن تقنع نفسي باستيعاب الدرس و تفهيمه! غير أنّ أي فضلاء الطلبة توفّروا على متانته علمية و رصانه فقهية كان يتمّع بها أستاذهم ممّا زادهم انشدادا إلى درسه و إعجابا به.

هذا في حياته العلمية. و أمّا في حياته الشخصية مع أنّ والده كان قد أجرى له معاشا محدّدا، و هو مع ذلك يصرف بعضه على من كان في خدمته، و كان يرفض عروضاً بالمساعدة من الآخرين، تعزّزا و إباء و اشمئزازا من الترفّه و الترف اللذين يزيان بطالب العلم.

و كان في بدء و وصوله إلى أصفهان يسكن مدرّسة «حاجي كلباسي»، ثمّ انتقل بعد فترة إلى «مدرسة الصدر»، و ظلّ في أصفهان يواصل دروسه و بحوثه تسع سنوات، و لم يخرج منها إلّا تلبية لأمر والده الذي طلب منه المجيء إلى بروجرد ليتّم زواجه، و كان هذا سنة ١٣١٤ هـ.

**المرحلة الثالثة: النجف**

لسماحة السيد زيارتان للنجف الأشرف: الثانية كانت بعد عودته من أداء فريضة الحج سنة ١٣٤٤ هـ و قضى فيها ثمانية أشهر في الدرس و التحصيل، كما التقى بكبار علماء الحوزة فيها.

و أمّا الأولى، فكانت في سنة ١٣١٩ هـ حينما استجاز والده للسفر إلى النجف الأشرف لزيارة مرقد الإمام أمير المؤمنين عليه السلام، و لإتمام دراساته هناك، فأجابه على أن يعود إلى بروجرد من أصفهان لتهيئة مئونه سفره إلى النجف الأشرف.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ١١

و بالفعل سافر إلى النجف، حيث الحوزة العلمية العريقة علما و عملا و فضلا و شرفا و سؤددا و التي هي بحق كانت تمثّل أكبر جامعة

علمية في العالم الإسلامي آنذاك مما جعل لرغبة سيدنا حافظا عظيما للالتحاق بها، و طالما كانت أمنيته تراوده كي يحضر فيها و يستقى من معينها، بعد أن ذاق طعم الدراسة في حوزتي بروجرد و أصفهان. و يا له من طموح عظيم إنه طموح العظماء، الذين لا يشبعون من العلم، و لا يتهيئون صعوبات و مشاق الرحلة إليه. فحظ رحاله حيث حلقات الدرس التي يقيمها كل من الآخوند المولى محمد كاظم الخراساني، و شيخ الشريعة الأصفهاني و السيد محمد كاظم اليزدي صاحب العروة الوثقى. و كان يومها له من العمر سبع و عشرون سنة. فراح طيلة عشر سنوات يستقى علمه منهم بشغف و جدية قلما لها من نظير. و أفاد من الآخوند رحمه الله أيما إفادة، حيث انكب على ملازمته أكثر من غيره، كما كان يحظى بإقبال و عناية خاصة من قبله، إذ كان الآخوند و الأصفهاني يتوسمان فيه الذكاء الوقاد و العبقرية الفذة، و يرون له مستقبلا لا يرقى إليه إلّا من كان ذا حظ عظيم.

### المرحلة الرابعة: بروجرد مرة أخرى

و لما عاد إلى بلدة بروجرد سنة ١٣٢٨ كان مزودا بشهادة الاجتهاد من كل من شيخه الخراساني و الأصفهاني «١». كانت عودته لزيارة والده السيد علي الطباطبائي الذي وافاه الأجل بعد ستّة أشهر من وصول ابنه، ثمّ ورده خبر وفاة أستاذه الآخوند الخراساني. فحالت هاتان المصيبتان عن عودته إلى النجف الأشرف، فأثر البقاء في مدينته، و دامت إقامته فيها هذه المرة ستّا و ثلاثين سنة، و هي أطول مدة قضاها بشكل متواصل فيها.

(١) نقباء البشر ٢: ٦٠٦.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ١٢

حقّا لقد كانت هذه المرحلة فترة غنية بالعلم و المعرفة، حيث صقلت شخصيته، و عمقت مداركه، و برزت مواهبه، فبروجرد لم تكن مدينة بعيدة عن الأجواء العلمية الحوزوية أبدا، بل هي مدينة عريقة بحوزتها، و حافلة بعلومها و عطائها الثرّ و أساتذتها، و بعلماء كبار و طلبة أفاضل. هيأت هذه الأجواء لسيدنا فرصة عظيمة لتلقى العلم، و الخوض في أعماقه و نواحيه المختلفة و مجالاته المتنوعة قبل أن يكون ركنا من أركان الحوزات الشيعية، و علما من أعلامها، و منارا من مناراتها، و مرجعا كبيرا للطائفة.

يقول السيد المحقق الجلالى عن هذه الفترة: فكانت تلك السنون التي ناهزت الست و الثلاثين سنة إلى حين مغادرته المدينة في ١٣٦٤ هـ فرصة قيمة لتركيز معارفه و تكتيزها، تلك التي ضمت أسرار نبوغ السيد و طلوع شخصيته المرموقة.

فقد وجد في البلد العدة الكافية من المصادر و العدد الكافي من المحصلين و الباحثين لإلقاء الدروس عليهم و التحاور معهم، مع المواظبة و الملازمة على الأعمال العلمية المتواصلة دون انقطاع طيلة المدة التي عاشها السيد وقتئذ، حيث كان يلقي الدرس صباحا و مساء، كما كان يستوعب كلّ درس ساعة من الزمن. و كانت حصيلتها التأتق في سماء الفقه و الأصول و الحديث و الرجال، العلوم التي هي الملاك الأساسي للمرجعية الدينية.

و قد استفاد السيد في هذه البلدة من كل الإمكانيات المتاحة لتركيز مبانيه العلمية متزودا من الطبيعة الطيبة التي تمتاز بها، و من الهدوء و الاحترام الذي يتمتع به بيته الكريم، و من قوة شخصيته الفذة التي كانت سببا لالتفاف أهل الفضل و العلم حوله، و الأهم من الجميع قلة المشاغل غير العلمية التي تعوق ذوى الفضل عن التفرد للبحث و التحقيق و التوفّر على مسائل العلم «١».

(١) المنهج الرجالي: ١٩-٢٠.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ١٣

إضافة إلى ما يتمتع به سيدنا من نبوغ مبكر و ذكاء مفرط و حافظة جيدة، و قدره عجيبة على الصبر و المواظبة و الإخلاص، و حرص

شديد على عدم إضاعة الوقت، حيث يقول عن نفسه:

إنني مذ عرفت نفسي لم أفرط بلحظة واحدة من حياتي، و لم أزل حتى الآن على هذه السيرة التي تشاهدونها. وراح يوصي طلابه فيقول: فلا يحسن أحد أنه سيبلغ المدى عند ما يصرف وقته في سائر المشاغل، و يقتصر على ساعة واحدة - فقط - في اليوم للمطالعة.

و قد كان لا يملّ من المطالعة، بل تدرّب عليها، و استأنس بها و بقي ذلك ديدنه حتى أيام زعامته و إلى آخر أيام حياته «١». فمن كانت هذه صفاته كيف لا - يسمو و لا يرتقى العلياء؟! و كيف لا تكون حياته خصبة معطاء غنيّة حافلة بالعبر و المثل؟! و لقد تجلّى نشاطه العلمي في هذه المرحلة من حياته بإلقائه أربع دورات أصولية، و أتمّ بحوثه في الطهارة و الصلاة و الزكاة و النكاح و الطلاق و الصيد و الذبائح و المتاجر و الوصية و اللقطة. كما قام بتدريس «شوارق الإلهام في شرح تجريد الكلام» للهايجي رحمه الله. و في سنة ١٣٦٣ هـ و قبل سنة واحدة من وروده إلى قم كان يقوم بتدريس كتاب «معالم الدين في الأصول» لولده السيد محمد حسن، و كان - كما يقول الشيخ المطهرى الذى حضر ذلك الدرس فى بروجرد-: «درسا حافلا بالدقة و العمق». قال السيد الجهرمى: كان يحضر هذا الدرس من هو بمستوى كفاية الأصول من طلبة العلوم الدينية «٢». أما الشيخ آغا بزرك فيقول عنه: و رجع إلى بروجرد فاشتغل بوظائفه

(١) المنهج الرجالي: ١٩ - ٢٠.

(٢) المنهج الرجالي: ٢٠.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ١٤

الشرعية، و سطع نجمة أكثر من ذى قبل، و اتجهت الأنظار إليه و كثر الإقبال عليه، و رجعت إليه الناس فى التقليد، فطبع رسالة عملية و أدار شؤون الحوزة العلمية «١».

كما يتحدّث عنه السيد الجلالى فيقول:

قد اشتهر فضل السيد و فقاوته على اثر الهجرة الطويلة تلك و شاع اسمه و طار صيته بين الأعلام، و فى سنة ١٣٥٥ هـ. التى توفى فيها الشيخ الحائرى بقم، حيث اتجهت إليه أنظار أفاضل الحوزة العلمية و أعلامها، كما كان قد أرجع إليه المرجع العام للشيعة فى ذلك العصر السيد أبو الحسن الأصفهانى احتياطاته، فنشرت لأول مرة حاشيته على العروة الوثقى سنة ١٣٥٥ هـ. ق، تلك التى كشفت عن أبعاده العلمية المتميزة، ممّا زاد فى سعة شهرة فقاها السيد و عظمته العلمية.

و هناك أسس و دعم و ركّز مبانيه الأصولية من خلال دورات الدروس التى ألقاها على تلامذته و ناقشها معهم «٢».

و كان كثيرا ما يناهى بعلم الأصول - الذى يراه مقدمة من المقدمات الأخرى للورود إلى الفقه - عن الفلسفة و مصطلحاتها المعقدة، و عن العبارات الغامضة و عمّا لا ثمره عملية له. و يؤكّد على وجوب فهم الأحاديث و ظروفها، و على عدم الاتكال على ما توصل إليه علماء الرجال، و الاكتفاء به فقط دون النظر و التحقيق و التأمل.

### المرحلة الخامسة: قم المقدّسة

بعد زيارته لمشهد الإمام الرضا عليه السلام، و نزولا عند رغبة فضلائها أمضى فيها

(١) نقيباء البشر: ٢: ٦٠٦.

(٢) المنهج الرجالي: ٢٤.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ١٥

ثمانية أشهر- وقيل ثلاثة عشر شهرا- استاذا وإماما للجماعة الوحيدة، بعد أن اقتدى به كل أئمة الجماعات هناك. وفي طريق عودته إلى مدينته الام، بروجرد، زار مدينة قم المقدسة، فكان في استقباله جمع كبير من علمائها وفضلائها، ولم يكتف الشيخ عبد الكريم الحائري بأن يكون على رأس المستقبلين، بل طلب من السيد البقاء في قم، فما كان من السيد إلا أن يلبي هذه الدعوة، فبقى فيها خمسة أشهر، وكان هذا في سنة ١٣٤٧ هـ.

يقول السيد الجلالى: فأقام السيد هناك، وبدأ بالتدريس والبحث مدة خمسة أشهر، كان نجمه فيها يتألق، لكن الحكومة لم يرق لها ذلك، فكانت تدبر المؤامرات وتحيكها، لانتقال السيد إلى بروجرد، تاركا قم أملة ومأمنة.

وفي عام ١٣٦٤ هـ وبعد سبعة عشر عاما من عودته إلى مدينته من قم المقدسة، عاد إلى هذه المدينة المقدسة مرجعا كبيرا وعلما من أعلام الطائفة، تلبية لطلب أكثر الأعلام- وفي طليعتهم السيد الإمام الخميني قدس سره- واستجابة لرغبة فضلائها بعد التشتت والاختلاف الذى دب بين صفوفها على اثر وفاة مؤسسها الشيخ الحائري.

يقول الشيخ آغا بزرك:.. فسافر إلى طهران فى (١٣٦٤) للعلاج، وبقى فى (مستشفى الفيروزآبادى) سبعين يوما حتى تحسنت حاله وبرى، فطلب منه جمع من طلاب قم وبعض علمائها أن يحل بينهم، فينظم الحوزة العلمية هناك، فأجابهم ووردها فى (١٤ محرم ١٣٦٤) أو فى (٢٦ صفر ١٣٦٤ على قول، وقيل فى ٢٤ محرم) وعزم على سكنها، لإيجاد روح العلم وتشجيع الطلاب، حيث تبدد نظام الهيئة العلمية بعد وفاة المؤسس الشيخ عبد الكريم اليزدى الحائري رحمه الله، وتمهدت له الأمور، واتفق أن فجع العالم الإسلامى بوفاة السيد أبى الحسن الأصفهانى فى (١٣٦٥) ومضت برهه يسيرة وإذا بأنظار المسلمين فى شتى البلاد والأصقاع متجهة إليه شاخصة نحوه. وهو اليوم- فى عهد الشيخ آغا بزرك- أكبر زعماء

نهاية التقرير، ج ١، ص: ١٦

الدين وأشهر مراجع تقليد الإمامية فى سائر البلاد، سواء فى ذلك الإسلاميه أو غيرها، كما أن بيده زمام الهيئة العلمية وهو مديرها ومدبرها. «١».

من هنا بدأت المرحلة الأخيرة، مرحلة المرجعية والزعامه الدينيه التى ما سعى إليها قط كما سعت إليه، حيث كان يقول: «إنى لم أقم بخطوة فى طلب هذا المقام، لكننى أحسست فجأة أن المرجعية تطاردنى، وشعرت فى نفسى انه لا بد من تقبلها» وله أيضا: «كل من يطلب العلم بغرض الوصول إلى المقام الذى أنا فيه، إنه لسفيه سفيه».

و كانت أقواله هذه مرآة صادقة تعكس أفعاله، فقد عرف نفسه، وعرف دوره، وعرف ما حوله، وأدرك مسؤوليته، فكان أن تولد موقفه منها ومسؤوليته فى تحمل أمانتها، وهى - بلا شك- أمانة عظيمة ومسؤولية خطيرة. وهذا ما حدث فعلا، كانت مرجعيته حافلة بالأحداث، فقد جاءت عقيب وفاة زعيم الحوزة العلمية فى قم، وقد انبرى لها عدد غير قليل، فتشتتت المواقف واختلفت الآراء، واضطربت الأمور.

كما جاءت تلو وفاة السيد أبو الحسن الأصفهانى الذى جمعت المرجعية فيه، ودانت له جميع الحوزات العلمية وانقادت لتقليده، وهى مرجعية واسعة موحدة فى شخصه.

يقول الشيخ آغا بزرك: فإن المرجعية التقليدية انقسمت- بعد أن كانت مجموعة فى السيد الأصفهانى- إلى عدة أشخاص تقرب العشرة أكثرهم فى النجف الأشرف.

وجاءت مرجعية السيد البروجردى فى وقت كانت رحى الحرب العالمية الثانية قائمة، وما رافقها من اضطراب وقلق عم جميع البلدان، ومنها بلادنا



(١) نقيباء البشر ٢: ٦٠٦-٦٠٧.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ١٧

الإسلامية و شعوبها.

و مع كل هذا يقول السيد الجلالى عن مرجعية سيدنا البروجردى:

وقد كانت المرجعية فى عصره من أبرز أمثلة المرجعيات الصالحة الرشيدة المؤدية لما يتوقع منها على مستويات الأمة و الوطن و التقدم العلمى. فكانت مرجعية مليئة بالمفاخر و المآثر فى مجالات دين الناس و دنياهم و تراث الأمة، و قد مضى و خلف آثارا و ذكريات عجز المتأخرون عن اللحوق بشأوه فى مثلها «١».

فمن جملة مواقف السياسية امتناعه من اللقاء مع الملك سعود عاهل المملكة العربية السعودية يومئذ، عند ما جاء لزيارة طهران و حكاه، فأرسل إليه بعض الهدايا و التى منها المصاحف الشريفة و ستار الكعبة بيد السفير السعودى فى إيران، فتقبل السيد المصاحف و شىء من الستار و أرجع الباقي. ثم كتب رساله إلى الملك ضمنها رواية شريفة للإمام الصادق عليه السلام تحتوى على أحكام الحج، فانعكست بعد ذلك فى جرائد المملكة العربية السعودية بشكل واسع «٢».

و منها: ما احتاله النظام الحاكم على إيران فى عصر زعامته حيث سعى لمحو رسم الخط الفارسى و إبداله بالخط اللاتينى، لكنه جوبه بالرد العنيف من قبل السيد الزعيم، حيث كان له موقف مشهود فى المقام الذى أدى إلى امتناع السلطات من إجراء مقاصدهم الخبيثة «٣».

نعم، إن المؤهلات التى كان يتمتع بها السيد البروجردى، و منها قوة الشخصية التى كان يتصف بها، و قدراته العلمى التى فاقت أقرانه و معاصريه هيئاته لأن يكون زعيما للطائفة، كما يكون قائدها المدبر و عالمها الفذ. فراح يسدّد الحركة

(١) المنهج الرجالى: ٢٦.

(٢) مجلة الحوزة، العدد ٤٣-٤٤: ٨٢-٨٣.

(٣) مجلة الحوزة، العدد ٤٣-٤٤: ١٥٣-١٥٤.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ١٨

العلمية التى كانت همّة الأول، و يقيم أعمدها على أسس متينة و أصول ثابتة، فنظم شؤونها و وحد كلمتها و دفع عنها سوء.

فكان لوجوده المبارك، و نشاطه الحثيث، و عمله الدؤوب الذى ما عرف التوقف أو التردد، و أيضا التفاف أهل العلم و الفضل حوله الذين وجدوه عالما، و شخصا صادقا. أعظم الأثر لا فى تطوّر حوزة قم العلمى فحسب، بل تطوّر الحوزات العلمى الأخرى فى مختلف البلاد الإسلامية. فكان فكره الثاقب، و يده المباركة، و نظراته البعيدة ترقب الأحداث فى تلك الحوزات و إن بعدت، فتحظى باهتمامه و رعايته الأبوية.

و كيف لا يكون كل هذا و غيره من شأنه، و هو المعروف بأنه صاحب الأفكار الخلاقية التى منها فكرة التقريب بين المذاهب، و دارها فى القاهرة، و المبادرات العلمى و صاحب المشاريع الكبيرة الرائدة العملاقة التى تتصف بالإبداع و التجديد؟! و ما خلفه من آثار و مؤلفات و مساجد و مدارس و مؤسسات دينية هنا و هناك فى إيران و النجف الأشرف، و فى بلدان أخرى إسلامية و غير إسلامية، منها: المسجد الذى أسس بأمره فى هامبورغ ألمانيا، كما ان المسجد الأعظم فى قم عاصمة التشيع اليوم، يعدّ من أروع مآثره التاريخية. و أن إرساله المبلّغين من الأعلام لنشر مذهب أهل البيت عليهم السلام فى شتى أقطار العالم و لا سيما أوروبا لخير دليل على وعيه و أفقه الواسع و خبرته و تجاربه.

فكان بحق من العمالقة القلّة، الذين عرفتهم الحوزات العلمى فى بروجرد، و فى أصفهان، و فى النجف، و فى مشهد و فى قم. و شهد

له بذلك الكثيرون من أعلامها ورجالها. وقد ارتباط بها ارتباطا وثيقا طيلة عمره المديد. و لكم وجدنا ونحن نطالع حياته هنا وهناك الشبه الكبير بينه وبين غيره من علمائنا الأفاضل وإن اختلف في رؤاه وفي منهجه العلمي والتربوي والاجتماعي. وهذا أمر طبيعي، فلكلّ شيخ طريقة. فقد اختط لنفسه هذه المنهجية منذ أول خطوة نهاية التقرير، ج ١، ص: ١٩

خطاها في سلم العلم والمعرفة وفي تدريسه وتعليمه وتأليفه، وحتى في حياته الشخصية كما نلاحظ ذلك في معالم حياته، حتى غدت كلّها مدرسة متكاملة، سعيد من نال حظا وفيرا منها.

### أعماله في بروجرد:

في أطول فترة علمية قضاها - قرابة الخمسين سنة باستثناء طفولته - في حوزتها التي كان مغرما بعلومها وشغوبا بدروسها، ومستوعبا لبحوثها، وكانت حقا منها سلسيلا، لم يذق شربه أنقع لغيله منها. و راحت هذه المرحلة من عمره الشريف تدق في شخصه الكريم أعمدة العلم، وتجذرها في مداركه، وتفتح له من كلّ باب يردّه أبوابا أخرى، ومن كلّ نشاط يخطو نحوه خطواته الرصينة أنشطة أخرى أكثر نفعا وأعظم استيعابا لعلوم أهل البيت عليهم السلام، التي نذر نفسه منذ صغره لخوض غمارها، تدريسا وبحثا. و معالم حياته المباركة الفكرية منها والقيادية كانت نتيجة هذه السنين الطويلة و ثمرة لجهود عظيمة تتجلى عبر ما بحثه وما تركه من آثار تدلنا بوضوح على ما كان يتمتع به الرجل من فكر ثاقب، ونشاط لا يعرف التوقف في التحقيق والبحث.

ومن أراد الاطلاع على قدراته الفائقة وخدماته الجليلة، فليرجع وليحتكم إلى أعماله ومؤلفاته وإلى ما شهد به أساتذته وتلامذته. لقد كان ذا باع طويل وإمام بكلّ جوانب العلوم الحوزوية، وكان على تبجر واسع بعلمى الرجال والحديث، فهو فيهما صاحب مدرسة خاصة، ألف في هذين العلمين كتبا قيمة. حقا إن الفقيه لا يكون فقيها ما لم يكن متبحرا بعلم الرجال و ملما به أيما إمام. و فعلا نضجت عنده في بروجرد فكرة تأليف أعماله الجبارة والتي احتضنت ما بين لابتيتها: الموسوعة الرجالية و جامع أحاديث الشيعة و الأضابير الفقهية الأخرى.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٢٠

يقول المحقق الجلالى:

إن بروجرد كانت مجمعا علميا نفذ فيه السيد كلّ طموحاته واطروحاته العلمية، مستفيدا كلّ وسعه، و مستفيدا من كلّ إمكاناته، و متمتعا من كلّ الفرص المؤاتية.

فهناك طرح فكرته عن تكميل الموسوعة الحديثية والرجالية، التي تبلورت عن وجود «جامع أحاديث الشيعة في أحكام الشريعة» أحدث موسوعة حديثية شيعية، و أوسعها و أجمعها و أحسنها ترتيبا و تنظيما «١».

لقد كان سيدنا يأمل من موسوعته هذه أن تكون جامعة حاوية لجميع الفوائد، وافية بجملة المقاصد، مشتملة على الآيات الدالة على الأحكام و الأحاديث الباحثة حول الفروع، و ما يحتاج إليه في الفقه من الأصول، خالية عن التكرار و التقطيع و الفضول، مراعى فيها تسهيل طرق الاطلاع و العثور، بحيث لا يحتاج معه الفقيه إلى غيره، و يستغنى به عما سواه «٢». و هكذا كان، فقد وفقه الله تعالى للنهوض بهذا العبء مع ثلثة مؤمنه من العلماء و الفضلاء.

و هناك نظم السيد فكرة «الموسوعة الرجالية» العظيمة بقسميها «ترتيب الأسانيد»، و «طبقات الرجال».

كما بدأ أيضا مشروع الأضابير الفقهية، المؤسس على فكرة إفراس كل فرع فقهى في ملف يضبط كلّ ما يتعلّق بالفروع من أدلة و أحكام و مناقشات و شؤون.

و هنا نكتفى بما وقف عليه السيد الجلالى بنفسه من أعمال لسيدنا

- 
- (١) المنهج الرجالى: ٢١.
- (٢) جامع أحاديث الشيعة ١: ١٠.
- نهاية التقرير، ج ١، ص: ٢١
- البروجردى، معتمدا فى هذا على ما أعدّه الشيخ رضا الاستادى.
- قال: المؤلفات التى كانت نتاج قلمه الشريف، فهى بين كتب علمية مؤلفه، و بين رسائل عملية و كتب حَقَّقها، و اخرى قدّم لها، و ثالثة ما أمر بطبعه باعتباره من تراث القدماء.
- ١- ترتيب أسانيد الكافى.
  - ٢- ترتيب أسانيد التهذيب.
  - ٣- ترتيب أسانيد الخصال.
  - ٤- ترتيب أسانيد معانى الأخبار.
  - ٥- ترتيب أسانيد علل الشرائع.
  - ٦- ترتيب أسانيد ثواب الأعمال.
  - ٧- ترتيب أسانيد عقاب الأعمال.
  - ٨- ترتيب أسانيد كتاب من لا يحضره الفقيه، للصدوق.
  - ٩- ترتيب أسانيد الأمالى، للصدوق.
  - ١٠- رجال أسانيد الكافى، أو طبقات رجال الكافى.
  - ١١- رجال أسانيد التهذيب، للشيخ الطوسى أو طبقات رجاله.
  - ١٢- رجال أسانيد كتاب الكشّى، أو طبقات رجاله.
  - ١٣- رجال أسانيد كتاب الفهرست، للشيخ الطوسى.
  - ١٤- رجال أسانيد الفهرست، للشيخ النجاشى.
  - ١٥- طبقات الرواة.
  - ١٦- تعليقه على رجال النجاشى.
  - ١٧- تعليقه على عمدة الطالب فى أنساب آل أبى طالب، لابن عنبه.
  - ١٨- تعليقه على منهج الرجال، للميرزا محمد الأسترابادى.
  - ١٩- مستدرک فهرست منتجب الدين الرازى.
- نهاية التقرير، ج ١، ص: ٢٢
- ٢٠- الفهرستان.
  - ٢١- رسالة حول سند الصحيفة السجادية.
  - ٢٢- تعليقه على رجال الطوسى.
  - ٢٣- رسالة فى ترجمة بعض أعظم أسرته و أجداده.

- ٢٤- بيوت الشيعة.
- ٢٥- جامع أحاديث الشيعة.
- ٢٦- حاشية على وسائل الشيعة، للحجّ العاملي.
- ٢٧- تحقيق كتاب «النهاية» للشيخ الطوسي.
- ٢٨- تحقيق كتاب «المبسوط» للشيخ الطوسي.
- ٢٩- تحقيق كتاب «الخلافة» للشيخ الطوسي.
- ٣٠- الفقه الاستدلالي.
- ٣١- رسالة في الموسعة و المضايقة.
- ٣٢- رسالة في منجزات المريض.
- ٣٣- الحاشية على العروة الوثقى.
- ٣٤- تعليقه على منهج الرشاد، للشيخ جعفر التستري.
- ٣٥- التعليقه على مبحث «السهو» من كتاب جواهر الكلام.
- ٣٦- المسائل الفقهية.
- ٣٧- مجمع الفروع.
- ٣٨- توضيح المسائل.
- ٣٩- مناسك الحجّ.
- ٤٠- توضيح المناسك.
- ٤١- التعليقه على مجمع الرسائل.
- ٤٢- التعليقه على منتخب الرسائل. ٤٣- التعليقه على وسيلة النجاة للسيد أبو الحسن الأصفهاني.
- ٤٤- أنيس المقلّدين.
- ٤٥- صراط النجاة.
- ٤٦- تعليقه على تبصرة المتعلّمين، للعلامة الحلّي.
- ٤٧- الآثار المنظومة.
- ٤٨- المهديّ عليه السلام في كتب أهل السنّة.
- ٤٩- الحاشية على كفاية الأصول لاستاذه الآخوند الخراساني.
- ٥٠- الحاشية على فرائد الأصول، للشيخ الأنصاري.
- ٥١- رسالة في المنطق.
- ٥٢- تعليقه على الأسفار، لملاً صدرا.
- ٥٣- تقارير أصول الفقه.
- ٥٤- شرح كفاية الأصول.
- ٥٥- نهاية الأصول.
- ٥٦- نهاية التقرير- هذا الكتاب.
- ٥٧- البدر الزاهر في صلاة الجمعة و المسافر.

- ٥٨- زبدة المقال في بحث الخمس و الأنفال.
- ٥٩- الوصية و منجزات المريض.
- ٦٠- ميراث الأزواج.
- ٦١- الغصب.
- ٦٢- و لو اعتبرنا كتاب «الأحاديث المقلوبة و جواباتها» من تأليف السيد و عمله- و لا بد أن يكون كذلك، فهو مما لم يذكره أحد، قبل هذا- في مؤلفاته قدس سره.
- و قد اهتم السيد بطبع مجموعة من كتب التراث الخالد، مما له أهمية علمية،  
نهاية التقرير، ج ١، ص: ٢٤  
و قدّم لبعضها مقدمات قيمة، و هي:
- ١- جامع الرواة، للأردبيلي. و قد قدّم له مقدّمة مفيدة.
- ٢- قرب الإسناد، للحميري. و قد قدّم له مقدّمة نافعة.
- ٣- الجعفریات، المرويّة برواية ابن الأشعث المصري. و له مقدّمة قيّمة كتبها السيد بقلمه.
- ٤- نثر اللثالي.
- ٥- رسالته أبي الجعد، و هي نسخة من صحيفة الرضا عليه السلام المعروفة ب «مسند الرضا عليه السلام».
- ٦- المواهب السنية شرح الدرّة النجفية، للسيد محمود بن علي النقي الطباطبائي، و هو عمّ والد السيد. طبع منه جزءان قديما، فأمر السيد بطبع الثالث.
- ٧- منتقى الجمان، للشيخ حسن صاحب المعالم، في ثلاثة أجزاء.
- ٨- الخلاف، للشيخ الطوسي.
- ٩- مفتاح الكرامة، للسيد محمد جواد العاملي. كان الإمام السيد محسن الأمين قد طبع منه ٨ أجزاء في مصر، فطبع السيد البروجردى جزأين آخرين في إيران.
- ١٠- مهذب الفقه، لابن البرّاج.
- إنّ السيد الزعيم كان على جانب من الاهتمام بالأفاضل، بل جميع طلبة العلوم الدينية، و كان يشوقهم و يحثهم على الدرس و البحث و التحقيق و ضبط الدروس، فكان يقرأ ما يقرّونه و يتبهم بمواضع الوهن و الضعف، و يرشدهم طرق الصواب.
- كما انه ربما كان يستشكل عليه بعض تلامذته أثناء الدرس بالذات، و فيهم من هو في حدائته من السن، فكان يصغى لهم بكل احترام و يقرّر مناقشاتهم بتعظيم و تجليل و أكبار، ثمّ يجيب عنها بكل هدوء. نعم لهذه الفترة الدور الكبير في  
نهاية التقرير، ج ١، ص: ٢٥
- تنمية أهل العلم، إذ كان يحضر في درسه ثلثه من الجهابذة و الأعلام، حيث كان يتراوح عددهم بين الستمائة إلى الثمانمائة، و اليوم جلّ مراجع الطائفة لو لا كلّهم من تلامذته، فضلا عن سائر المحققين و الأساتيد في الحوزات العلمية. هكذا قضى حياته العلمية عالما و مدرّسا و باحثا و محققا و زعيما للطائفة.
- و ظلّ هذا العظيم كفاءات عالية و همما رفيعة و عطاء خصبا ثرا، كما ظلّ كذلك يكافح بعلمه و منهجه و آثاره و مشاريعه العديدة عن الإسلام و أهله طيلة عمره، لا سيّما أيام مرجعيته التي دامت خمسة عشر عاما حتى وافاه الأجل، و قضى نحبّه في الثالث عشر من شهر شوال سنة ١٣٨٠ هـ. ق، و دفن بجوار كريمة أهل البيت السيدة فاطمة المعصومة عليها السلام في مدخل مسجده الأعظم، بعد أن شيّعه عشرات الآلاف من الناس، فكان يوما مشهودا، و أقيمت مجالس الفواتح و العزاء على روحه الطاهرة في مختلف البلدان

الإسلامية، ولا سيما حاضرة العلم النجف الأشرف.

فسلام عليه يوم ولد و يوم مات و يوم يبعث حيا.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٢٦

## لمحة عن حياة المقرّر

### إشارة

الفدّ سماحة آية الله العظمى الشيخ محمد الفاضل اللكراني دام ظلّه و ممّن كان يستقى من معين هذا السيّد العملاق، و يلتزم بالحضور في محافله العلمية، و يضبط محاضراته الفقهية و الأصولية، سماحة آية الله العظمى الشيخ محمد الفاضل اللكراني. فقد ولد في مدينة قم المقدّسة في سنة ١٣٥٠ هـ. ق في أسرته علمية كان على رأسها والده العالم الجليل الفقيه الشيخ فاضل اللكراني، فأولته اهتماما و رعاية علمية خاصة، حتى أنهى دراسته الابتدائية متفوّقا على زملائه بل على جميع طلبة مدينة قم. توجّهت إنظاره نحو الحوزة العلمية، التي كان شغوقا بها محبّا لها، فشرع في دراسة علومها الدينية يوم كان عمره ثلاث عشرة سنة، يرافقه في دراسته لسنين طويلة زميله المرحوم الشهيد آية الله الحاج السيد مصطفى الخميني، و هو النجل الأ-كبر لسماحة الإمام الخميني قدّس سرّه، حيث كانا يتذاكران معا دروسهما الحوزوية.

و بحكم ما كان يتمتّع به من ذكاء حاد و ذهن وقّاد و حافظّة قوية، فقد استطاع شيخنا الفاضل أن ينهي دراسته للمقدّمات و السطوح في ستّ سنوات، حضر بعدها البحوث العالية، التي يصطلح عليها في الحوزة بالخارج، و كان له من نهاية التقرير، ج ١، ص: ٢٧

العمر آنذاك تسع عشرة سنة. فحضر الأبحاث الفقهية و الأصولية لسماحة آية الله العظمى السيد البروجردى و سماحة آية الله العظمى السيد الإمام الخميني لمدة إحدى عشرة سنة متواصلة، و كان يحضر و سنين طويلة دروس المرحوم العلّامة الطباطبائي قدّس سرّه في التفسير و الفلسفة. و في أثناء هذه المدة منحه العلّامة الشيخ آقا بزرك الطهراني رحمه الله تعالى إجازة روائية.

في الوقت الذي كان سماحته مشغولا بدراسة العلوم الحوزوية كان مشغولا أيضا بتدريسها، و هو في عمر خمس عشرة سنة، و قد عرف بكونه استاذا بارزا لها، و هذا أمر لم يقع إلّا لعدّة قليلة من العلماء و الفضلاء، و قد نال سماحته ذلك بفضل الله تعالى حيث منّ عليه بكفاءة عالية و صبر و مواظبة و عمل علمي دؤوب. إذ كان لا يترك فراغا إلّا و ملاء بالدراسة و البحث. ممّا جعله يحظى بدرجة الاجتهاد، و هو في الخامسة و العشرين من عمره المبارك، باعتراف من أستاذه السيد البروجردى قدّس سرّه.

راح سماحته يدرّس كفاية الأصول للمحقّق الخراساني في ستّ دورات كاملة، كما درّس المكاسب للمحقّق الأنصاري في خمس دورات كاملة.

يتربّع الشيخ الفاضل منذ سنين كثيرة على منبر تدريس البحث الخارج فقها و أصولا و لجمع كبير غفير من الأفاضل و الأعلام، كما راحت إذاعة الجمهورية الإسلامية تبثّ دروسه، ليستفيد منها من لم تسنح له الفرصة لحضور دروسه دام ظلّه.

و بعد رحيل الإمام الخميني قدّس سرّه الذي كان يؤكّد دائما على أهمية وجود سماحة الشيخ محمد الفاضل في الحوزة العلمية، و ضرورة الاستفادة من وجوده المبارك- رجع كثير من المؤمنين إليه في التقليد، و بعد رحيل آية الله العظمى الشيخ الأراكي عزّف و رشّح رسميا من قبل جامعة المدرسين للحوزة العلمية بأنه الشخص الأول من بين أكابر الأعلام للزعامة الدينية و المرجعية في التقليد.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٢٨

نسأل الله تعالى أن يطيل في عمره المبارك و يديم ظلّه الوارف على جميع المسلمين.

## مؤلفاته:

- ١- تفصيل الشريعة، شرح استدلالى لكتاب تحرير الوسيلة للإمام الخمينى قدس سره و هو شرح مفصل، خرجت منه أجزاء كثيرة بلغت العشرين جزء، وربما تنيف على الأربعين لو مد الله تبارك و تعالى فى عمر شيخنا الجليل أدام الله تعالى ظلّه العالى، و المطبوعه منها هى كتب: الحدود، القصاص، الديات، الصلاة، الإجارة، المياه، الوضوء و التخلّى، النجاسات و أحكامها، غسل الجنابه و التيمم و المطهّرات، الاجتهاد و التقليد، الحج فى خمسة أجزاء.
- و التى تحت الطبع: الموارىث، القضاء، الطلاق، الشهادات، النكاح، المضاربه، الشركه و المزارعه.
- ٢- تعليقه أتيقه على العروه الوثقى.
- ٣- نهاية التقرير: الذى بين يدى القارئ العزيز.
- ٤- حاشية على كتاب الطهارة من مصباح الفقيه للمحقّق الهمدانى قدس سره.
- ٥- شرح كتاب الطهارة من شرائع المحقق الحلّى قدس سره.
- ٦- شرح كتاب الاجتهاد و التقليد من العروه الوثقى.
- ٧- كتاب القضاء: تقرير أبحاث السيد البروجردى قدس سره.
- ٨- المسائل المستحدثة: تقرير بحث الإمام الخمينى قدس سره.
- ٩- رساله فى حكم الصلاة فى اللباس المشكوك.
- ١٠- توضيح المسائل رساله عمليه تتضمن فتاواه فى الأحكام الشرعيه.
- ١١- مناسك الحج، كتاب يتضمن فتاواه فى أحكام الحج و العمرة.
- ١٢- تعليقه على كتاب الحج من تحرير الوسيلة، تتضمن موارد الخلاف فى نهاية التقرير، ج ١، ص: ٢٩
- النظر و الفتوى.
- ١٣- رساله فى الخلل الواقع فى الحج و العمرة.
- ١٤- القواعد الفقهيّه، و فيه عشرون قاعدة فقهيّه.
- ١٥- مدخل التفسير: يتضمن بحث مجموعه من مقدّمات التفسير نظير إعجاز القرآن و صيانتها من التحريف و حول القراءات المتعدده للقرآن الكريم.
- ١٦- تفسير سورة الحمد.
- ١٧- دراسة حول آية التطهير الشريفه.
- ١٨- مرآة الإدارة فى فكر الإمام أمير المؤمنين عليه السلام شرح لعهد الإمام على عليه السلام إلى مالك الأشر.
- ١٩- رساله فى عصمه الأنبياء.
- ٢٠- الأئمة الأطهار عليهم السلام حفظه الوحي فى القرآن الكريم.
- ٢١- كتاب الصوم.
- ٢٢- تقارير الأصول: تقارير بحث الإمام الخمينى قدس سره فى ٥ مجلدات.
- ٢٣- تبيان الأصول: تقارير دروس الأستاذ دام ظلّه كتبها بعض أفاضل شركاء بحثه.
- ٢٤- تقارير الأصول: تقارير بحث آية الله العظمى البروجردى قدس سره.
- ٢٥- مجمع الفهارس «مجموعه من فهارس بحار الأنوار و الغدير و الميزان».

٢٦- جامع المسائل «استفتاءات باللغة الفارسية» في جزئين.

٢٧- استفتاءات الحج «بالعربية و الفارسية».

٢٨- مناسك الحج باللغة العربية.

٢٩- رسالة في قاعدة الفراغ.

٣٠- تقارير الأصول بقلم بعض الفضلاء.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٣٠

### حديث المؤلف حول كتاب نهاية التقرير:

في عام ١٣٦٩، كان لي من العمر تسع عشرة سنة، وقّنى الله تعالى لحضور بحث استاذنا البروجردى، و بكلّ شوق و نشاط و بسبب قوّة ذاكرتى كنت أدونّ حين الدرس عناوين البحث و رواياته فقط لأكمل كتابته ليلا، هذه كانت طريقتى فى كتابة تقارير سيدنا الأستاذ.

كان يتمتع سيدنا الأستاذ بدقّة فى التعبير و عمق فى المنهج، إلّا أن وروده فى البحث و خروجه منه لم يكن يخلو من غموض، و لهذا كانت كتابته هذه الدروس لا تخلو من صعوبة.

كما كان سماحة السيد فى دروسه كالقاضى الذى يحمل معه ملفاً خاصاً لكل قضية، ففى كلّ مسألة من مسائل الفقه يحتفظ بملفّ خاص لها فى صدره، و الملفّ يحتوى على روايات المسألة و أقوال الفقهاء من العامة و الخاصة فيها و آرائهم المختلفة حولها و حول الرواية الواحدة، و بالتالى يوضّح المسألة المذكورة بشكل جليّ لينتهى أخيراً إلى رأيه بشأنها.

و فى يوم من الأيام حضر سماحة سيدنا الأستاذ مجلس تعزية لأهل البيت عليهم السّلام عقد فى بيتنا، و بعد انتهاء المجلس و تفرّق الناس حيث لم يبق فى البيت غيرنا، قال والدى لسماحة الأستاذ: هل تعلمون أنّ ابنى يكتب بحوثكم التى تتفضّ لمون يالقائها فى دروسكم و هو ممّن وّفق لحضورها؟ فأجاب سيدنا الأستاذ: لا.

فقال لى والدى: هات كتاباتك، و قدّمها إلى سماحة السيد.

فجئت بها و وضعتها بين يديه.

فقضى نصف ساعه فى قراءتها، ثمّ أورد إشكالا على نقل كتاب الوسائل لروايه، ثمّ التفت لى و راح يشجّعنى على مواصلة ما قمت به، و من ثمّ لم أتأخّر عن كتابته دروس سيدنا فى يوم إلقائها. و إذا لم أوفق لكتابتها فى يومها كتبته

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٣١

فى الليلة التالية، و كنت أقدمّ لسماحته كلّ ما أكتبه فيقرأه و يرشدنى إلى مواضع الخلل فيه.

و قد كتبت بحث اللباس المشكوك و هو من البحوث المهمة فى كتاب الصلاة، و قد تناوله الأستاذ بجميع جوانبه الفقهية و الأصولية، كتبته بشكل كامل فى كرأسه مستقلّة و قدّمته إلى سماحته، و بعد انتهائه من مطالعته أخذ يبعث فى نفسى العزيمة و يشجّعنى على مواصلة الكتابة، و قد أعطانى فى وقتها خمسمائة تومان و هو مبلغ كثير فى ذلك الزمان.

و لما انتهيت من إكمال المجلّد الأوّل قدّمته له و قرأه ثمّ أمر بطبعه. و هكذا فعل مع المجلّد الثانى حينما أتممته، فقد بقى عنده أسبوعاً كاملاً، و بعد أن أتمّ قراءة ثلثيه.

قال: لم أجد فيه غلطا و لا إشكالا.

فقلت: أ تجيزنى لأطبعه؟



قال: اذهب و اطبعه و عليّ ثمنه.

هذا الكتاب يتناول مباحث الصلاة و هي ثمرة إحدى عشرة سنة من تدريس السيد الأستاذ. و في أخريات عمره الشريف درّس بعض كتاب القضاء.

و قد كان لاستاذنا اهتمام خاص به. و أذكر أنه قال في مجلس ضمّ اثنين أو ثلاثة أشخاص، و قد جرى الحديث حول هذا الكتاب: نحن نذهب من الدنيا و لا يبقى لنا إلا هذه الكتب التي ألّفت باسمنا، و هي التي تحفظ ذكرنا. كانت وسائل الطبع في ذلك الزمان رديئة، و ليست هي كالتى في وقتنا من الجدة و الوفّر، لهذا فقد كتبت كتابى هذا ثلاث مرّات، مرّة مسودة، و مرّة مبيضة، و ثالثة كتبت كلّ صفحة على وجه واحد من الورقة، و قدّمته إلى الطباعة. و هذا العمل كان من الصعوبة بمكان، و مع أنّه أتعبنى كثيرا، و لكنه عمل كنت فرحا به لما كان يعكس من عطاء سيّدنا الأستاذ قدّس سرّه، و قد تمّ بعونه تعالى و توفيقه.

و أنا أشكر اللجنة العلمية في مركز فقه الأئمة الأطهار عليهم السلام التي هيأت هذا

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٣٢

الكتاب بطباعة جديدة، فهي خدمة جليّة لفقه أهل البيت عليهم السّلام أسأل الله تعالى أن يبارك لهم في مجهودهم و أن يمنّ عليهم بالتوفيق و السداد.

### كلمة أخيرة

قد تمّ هذا المشروع المبارك بجهود جماعة من الفضلاء في مركز فقه الأئمة الأطهار عليهم السلام:

(١) حجّة الإسلام و المسلمين الشيخ حسين الوائقى - إشراف مباشر.

(٢) حجّة الإسلام و المسلمين الشيخ إبراهيم أميرى القزوينى - تخريج مصادر الكتاب.

(٣) حجّة الإسلام و المسلمين الشيخ عباد الله سرشار الطهرانى الميانجى - المقابلة و المراجعة.

(٥) الأستاذ محسن الأسدى - كتابة هذه المقدمة.

و لا بدّ لنا أخيرا من تقديم شكرنا لحجّة الإسلام و المسلمين الشيخ محمد جواد الفاضل اللنكرانى نجل آية الله العظمى الشيخ محمد الفاضل اللنكرانى على جهوده التى و اكتب مشروع إخراج هذا الكتاب.

و آخر دعوانا أن الحمد لله ربّ العالمين.

مركز فقه الأئمة الأطهار عليهم السلام قم المقدّسة

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٣٣

### مقدمة المؤلف

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله الذى أوضح لعباده دلائل معرفته، و أنهج سبيل هدايته، و أبان عن طريق توحيده و حكمته، و بعث إليهم أنبياء، و جعلهم سفراء بينه و بينهم، يدعوهم إلى طاعته، و يحذرونهم من معصيته، و صلّى الله على خاتم أنبيائه، و سيّد أصفيائه محمّد و على أهل بيته الطاهرين الهداة المهديين، و لعنة الله على أعدائهم أجمعين، إلى قيام يوم الدين.

و بعد، فيقول العبد المحتاج إلى رحمة ربّه الغنى، محمّد الموحدى اللنكرانى: إنّ العلم من أعظم الكمالات النفسانية، و أشرف الفضائل المعنوية، و أهمّ ما يجب للإنسان تحصيله، و ألذّ ما يتلذذ الإنسان به، فإنّه نور و ضياء، و لمعان و صفاء.

و علم الفقه من بين العلوم مع تشعب فنونها، و تشتت شعبها قد اختصّ بمزيّة زائدة، و شرافة فاضلة، لانتهاهه إلى الله سبحانه، و تكفّله

نظام المعاش و المعاد، و حفظه سعادة الدارين للعباد.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٣٤

و الفقهاء هم عمدة الدين، و نقله شرع رسول رب العالمين، و حفظه فتاوى الأئمة المهديين صلوات الله عليهم أجمعين، و هم ورثة الأنبياء «١»، و مدادهم يفضل على دماء الشهداء «٢»، و النظر عليهم عبادة «٣»، و المجالسة لهم سعادة، و يجب على كل أحد تتبع مسالكهم، و اقتفاء آثارهم، و الاقتداء بهم، لأنهم بذلوا في تحقيق مباحث الفقه جهدهم، و أكثروا في تنقيح مسائله كدهم، فكم فتحوا فيه مفعلا، و كم شرحوا منه مجملا، و كم صنفوا فيه من كتاب يهدى في ظلم الجهالة إلى الصواب.

و قد انتهى الأمر في هذا العصر إلى شمس فلك الفقهة و الاجتهاد، و قطب رحى النظر و الانتقاد، جامع المعقول و المنقول، و حاوى الفروع و الأصول، الحجية الكبرى، و الآية العظمى، من قد ألت إليه الرئاسة الديتية، و الزعامة الروحانية، أزمته في القرن الحاضر، الحاج آقا حسين الطباطبائي البروجردى متع الله الإسلام و المسلمين بشريف وجوده، و قد بذل - مد ظله - جهده في تحقيق مباحث هذا الفن، و أكثر كده في تنقيح مسائله، بحيث لم يبق فيه مفعلا إلّا و قد فتحه ببنان أفكاره، و لم ير فيه مجملا إلّا و قد شرحه ببيان آثاره، و قد أحيا من قدماء الأصحاب ما بقى منهم من الأثر و جدّد من كتبهم الفقهية ما دثر، و قد منّ الله علىّ بأن أهلنى للاستضاءة بنور علمه، و الاستفادة من بياناته الشافية، و تحقيقاته الكافية، فحمد الله تعالى عليه، و شكره على أعظم نعمه.

و هذا الذى بين يديك هو ما استفدته من بحثه الشريف، و تلقّيته من دروسه العالية حسبما أدّى إليه فهمى القاصر، و نظرى الفاتر، و سمّيته «نهاية التقرير» و قد

(١) الكافي ١: ٣٢ ح ٢، الوسائل ٢٧: ٧٨، أبواب صفات القاضى ب ٨ ح ٢.

(٢) بحار الأنوار ٢: ١٤ ح ٢٦ و ص ١٦ ح ٣٥.

(٣) بحار الأنوار ٧١: ٧٣ ح ٥٩ و ص ٢٧٩ ح ١، و ج ٣٨: ١٩٦ ح ٣.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٣٥

بذلت الجهد في تقرير المطالب بعبارات قريبة إلى الطباع، و كلمات مقبولة عند السماع، من غير إيجاز مخل، و لا إطناب ممل، و مع ذلك فالفقصور في بيان بعض المطالب و توضيحه لو كان، فإنما هو مسبب عن قصور الباع، و عدم سعة الأطلاع، و أتمنى من القارئ أن ينظروا بعين الإغماض، و أتبهل إلى الله أن يجعله خالصا لوجهه الكريم، و أن يثبتنى حين تزلّ الأقدام على الصراط المستقيم، و أن يجعله لى تذكرة، و لغيرى تبصرة، إنّه خير مسؤول و مجيب.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٣٧

## كتاب الصلاة

### إشارة

، و فيه مطالب:

## المطلب الأول في المقدمات

### إشارة

و هي ست

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٣٩

## المقدمة الاولى في أعداد النوافل

## إشارة

اتفق جميع المسلمين من العامة «١» و الخاصة «٢»، على أن عدد ركعات الفرائض اليومية سبع عشرة ركعة، بلا زيادة و لا نقصان، بل هو من ضروريات الإسلام، بحيث يعتقد به كل من اتحل إليه، و كذلك لا خلاف بينهم في أن نافلة الصبح ركعتان قبل الفريضة «٣»، و كذا في كون نافلة الليل التي يعبر عنها بصلاة الليل إحدى عشرة ركعة، و إن وقع الاختلاف بيننا و بينهم في الوصل بين ركعتي الشفع و ركعة الوتر و عدمه، حيث ذهب الجمهور إلى الأول، و الإمامية

(١) المجموع ٤: ١٩، فتح العزيز ٤: ٢٢١، المغنى ١: ٤١١، الشرح الكبير ١: ٧٤٣، بداية المجتهد ١: ١٣٤.

(٢) الهداية: ١٣٢، المقنعة: ٩٠-٩١، جمل العلم و العمل (رسائل المرتضى) ٣: ٣٠-٣١، المهذب ١: ٦٧ و ٦٨، المراسم: ٥٩، السرائر ١: ١٩٣، الوسيلة: ٨٠-٨١، الكافي في الفقه: ١١٦، الغنية: ٧٣، الجامع للشرائع:

٥٨، المعبر ٢: ١١ و ١٢، تذكرة الفقهاء ٢: ٢٦١، مفتاح الكرامة ٢: ٥، كشف اللثام ٣: ٨، جواهر الكلام ٧: ١٣.

(٣) الهداية: ١٣٢، المقنعة: ٩٠-٩١، جمل العلم و العمل (رسائل المرتضى) ٣: ٣٠-٣١، المهذب ١: ٦٧ و ٦٨، المراسم: ٥٩، السرائر ١: ١٩٣، الوسيلة: ٨٠-٨١، الكافي في الفقه: ١١٦، الغنية: ٧٣، الجامع للشرائع:

٥٨، المعبر ٢: ١١ و ١٢، تذكرة الفقهاء ٢: ٢٦١، مفتاح الكرامة ٢: ٥، كشف اللثام ٣: ٨، جواهر الكلام ٧: ١٣.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٤٠

إلى الثاني «١».

و أما سائر النوافل اليومية فمورد للاختلاف بين المسلمين، و المشهور بين الإمامية أن مجموع النوافل الليلية و النهارية لا يزيد على أربع و ثلاثين ركعة، و مع انضمام الفرائض تبلغ إحدى و خمسين، و مستندهم في ذلك روايات مستفيضة.

منها: ما رواه أحمد بن محمد بن أبي نصر عن الرضا عليه السلام قال: قلت لأبي الحسن عليه السلام: إن أصحابنا يختلفون في صلاة التطوع، بعضهم يصلّي أربعاً و أربعين، و بعضهم يصلّي خمسين، فأخبرني بالذي تعمل به أنت، كيف هو حتى أعمل بمثله؟ فقال: «أصلّي واحدة و خمسين ركعة، ثم قال: أمسك- و عقد بيده- الزوال ثمانية، و أربعاً بعد الظهر، و أربعاً قبل العصر، و ركعتين بعد المغرب، و ركعتين قبل العشاء الآخرة، و ركعتين بعد العشاء من قعود تعدان بركعة من قيام، و ثمان صلاة الليل، و الوتر ثلاثاً و ركعتي الفجر، و الفرائض سبع عشرة، فذلك إحدى و خمسون «٢».

و منها: ما رواه إسماعيل بن سعد بن الأوص قال: قلت للرضا عليه السلام: كم الصلاة من ركعة؟ قال: «إحدى و خمسون ركعة» «٣».

و منها: رواية الفضل بن شاذان عن الرضا عليه السلام في كتابه إلى المأمون قال:

«و الصلاة الفريضة، الظهر أربع ركعات، و العصر أربع ركعات، و المغرب ثلاث ركعات، و العشاء الآخرة أربع ركعات، و الغداة ركعتان، هذه سبع عشرة ركعة، و السنة أربع و ثلاثون ركعة، ثمان ركعات قبل فريضة الظهر، و ثمان ركعات قبل

(١) المغنى ١: ٨١٨-٨١٩، الشرح الكبير ١: ٧٤٩ و ٧٥٢-٧٥٣، المجموع ٤: ٢٢، فتح العزيز ٤: ٢٢٥-٢٢٦، المعبر ٢: ١٤، تذكرة

الفقهاء ٢: ٢٦٣ مسألة ٥.

(٢) الكافي ٣: ٤٤٤ ح ٨، التهذيب ٢: ٨ ح ١٤، الوسائل ٤: ٤٧. أبواب أعداد الفرائض ب ١٣ ح ٧.

(٣) الكافي ٣: ٤٤٦ ح ١٦، التهذيب ٢: ٣ ح ١، الاستبصار ١: ٢١٨ ح ٧٧١ الوسائل ٤: ٤٩. أبواب أعداد الفرائض ب ١٣ ح ١١.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٤١

فريضة العصر، وأربع ركعات بعد المغرب، و ركعتان من جلوس بعد العتمة، تعدان بركعة، و ثمان ركعات في السحر، و الشفع و الوتر ثلاث ركعات، تسلم بعد الركعتين، و ركعتا الفجر «١».

و بإزاء هذه الأخبار، بعض الأخبار الأخر، كرواية أبي بصير قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن التطوع بالليل و النهار؟ فقال: «الذي يستحب أن لا يقصر عنه ثمان ركعات عند زوال الشمس، و بعد الظهر ركعتان، و قبل العصر ركعتان، و بعد المغرب ركعتان، و قبل العتمة ركعتان، و من السحر ثمان ركعات، ثم يوتر، و الوتر ثلاث ركعات مفصولة، ثم ركعتان قبل صلاة الفجر، و أحب صلاة الليل إليهم آخر الليل» «٢».

و ظاهرها أن مجموع الفرائض و النوافل يبلغ ستا و أربعين ركعة، و رواية زرارة عن أبي جعفر عليه السلام الداللة على أن المجموع أربع و أربعون ركعة «٣»، و كذا روايته عن الصادق عليه السلام «٤».

و قد عمل بعض الأصحاب بهذه الروايات، و لذا كانوا مختلفين قبل زمن الرضا عليه السلام، و منشأ اختلافهم هي الروايات المختلفة، و قد أشير إلى ذلك في رواية البرنطي المتقدمة، و في زمنه عليه السلام قد ارتفع الاختلاف بينهم، لأجل السؤال عنه، و تعيينه لما هو الحق من تلك الروايات، و لذا صار ذلك موردا لتسالم الأصحاب بعده عليه السلام. هذا كله بناء على عدم إمكان الجمع بين تلك الأخبار المختلفة، و يمكن الجمع

(١) عيون اخبار الرضا عليه السلام ٢: ١٢٣ ح ١، تحف العقول: ٤١٧، الوسائل ٤: ٥٤. أبواب أعداد الفرائض ب ١٣ ح ٢٣.

(٢) التهذيب ٢: ٦ ح ١١: الاستبصار ١: ٢١٩ ح ٧٧٧، الوسائل ٤: ٥٩. أبواب أعداد الفرائض ب ١٤ ح ٢.

(٣) التهذيب ٢: ٧ ح ١٣، الوسائل ٤: ٥٩. أبواب أعداد الفرائض ب ١٤ ح ١.

(٤) التهذيب ٢: ٧ ح ١٢، الوسائل ٤: ٥٩. أبواب أعداد الفرائض ب ١٤ ح ٣.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٤٢

بينها بأن يقال: إن الاختلاف بينها في نافلة العصر و المغرب محمول على اختلاف مراتب الاستحباب، فالإتيان بأربع ركعات في نافلة العصر، يشترك مع الإتيان فيها بثمان ركعات في أصل فضيلة نافلة العصر، و لكنّه واقع في المرتبة الدانية، و ذاك في المرتبة العالية، و هكذا في نافلة المغرب.

هذا، و لكن هذا الجمع لا يتم بالنسبة إلى نافلة العشاء، لعدم التعرض لها في بعض الأخبار، و بعبارة أخرى: هي لا تكون أزيد من ركعتين حتى يختلف فيها المراتب بالقلمة و الكثرة، فاختلاف الأخبار حينئذ يرجع إلى المشروعية و عدمها كما لا يخفى. نعم يمكن الجمع حينئذ بأن يقال: إن عدم ذكرها في بعض الأخبار يحتمل أن يكون لأجل التقيّة، لترك بعض العامة لها، و يحتمل أن يكون من جهة أن المقصود هو بيان ما ثبت استحبابه أولا و بالذات، و نافلة العشاء لا تكون كذلك، لأنها مشروعة لصيرورة عدد النافلة ضعف الفريضة، أو لكونها عوضا عن الوتر لو ترك، كما في بعض الأخبار «١»، فلا تكون من النوافل الثابتة بالأصالة.

ثم أنه ورد في بعض الروايات، ما يدل بظاهره على أن نافلة الظهر أربع ركعات، و هو ما رواه الحميري في قرب الإسناد، عن الحسن بن ظريف، عن الحسين بن علوان، عن جعفر، عن أبيه، عن عليّ عليهم السلام، أنه كان يقول: «إذا زالت الشمس عن كبد السماء، فمن صلى تلك الساعة أربع ركعات فقد وافق صلاة الأوابين، و ذلك بعد نصف النهار» «٢». و لكنّها مضافا إلى عدم صحّة سندها، لأن حسين بن علوان من الزيدية، أنّها لم تكن مذكورة إلّا في كتاب قرب الإسناد، و هو و إن كان مؤلفه من الإمامية إلّا أن بناءه في ذلك

الكتاب ذكر الأخبار الضعيفة أيضا، أضف إلى ذلك كله أن هذه الرواية محمولة على التقية، من جهة موافقتها

(١) الكافي ١: ٢٠٨ ح ٤، الوسائل ٤: ٤٥. أبواب أعداد الفرائض ب ١٣ ح ٢.

(٢) قرب الاسناد: ١٠٩ ح ٣٩٠، الوسائل ٤: ٩٤. أبواب أعداد الفرائض ب ٢٨ ح ٤.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٤٣

لمذهب الحنفية، ويؤيده أن فقه الزيدية موافق لفقه الحنفية.

و كيف كان فالرواية غير قابلة للاستناد خصوصا مع معارضتها للأخبار الكثيرة المستفيضة، بل المتواترة، نعم قد عرفت الاختلاف بين

الروايات في نافله العصر والمغرب، وعرفت أيضا أن طريق الجمع بينها هو الحمل على مراتب الفضيلة.

ثم إنه قد ورد في الأخبار الكثيرة التي تقدم بعضها، أن نافله العشاء ركعتان من جلوس، تعدان بركة من قيام «١»، وهي بهذه الكيفية

من متفردات الإمامية ولم يقل به أحد من العامة، لأنهم بين من ينكرها رأسا، ويذهب إلى عدم مشروعيتها، وبين من يقول بأنها

ركعتان من قيام، وبين قائل بأنها ثمان ركعات، أربع منها قبل فريضة، وأربع بعدها كأبي حنيفة ومن تبعه «٢».

**ينبغي التنبيه على أمور:**

**الأمر الأول: نافله كل فريضة عبادة مستقلة**

لا ريب في أن نافله كل فريضة عبادة مستقلة، وعمل واحد، لا ارتباط لها بنافله فريضة أخرى، فيجوز الإتيان بها وإن ترك غيرها من

النوافل، فيجوز لمن أراد الإتيان بالظهرين أن يأتي بنافله الظهر دون العصر أو العكس، وهذا ممّا لا يخفاء فيه ولا إشكال، إنما

الإشكال في أن النوافل التي تكون أزيد من صلاة واحدة- مثل نافله المغرب المركبة من صلاتين، و نافله الظهر أو العصر المركبة من

(١) الوسائل ٤: ٤٥-٥٧، أبواب أعداد الفرائض ب ١٣ ح ٢، ٣، ٧، ٢٣، ٢٥.

(٢) فتح العزيز ٤: ٢١٧، المغنى ١: ٧٩٨، المجموع ٤: ٨، المعتمد ٢: ١٢، تذكرة الفقهاء ٢: ٢٦٢ مسألة ٣.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٤٤

أربع صلوات، كل واحدة منها ركعتان، كما أنها تكون متعددة بما أنها مصداق لعنوان الصلاة بلا ريب،- هل تكون أيضا متعددة

بعنوان أنفسها أم لا؟

وبعبارة أخرى، كما أن لنافله الظهر- مثلا- المركبة من أربع صلوات، مصاديق متعددة لحقيقة الصلاة- لأن كل واحدة من تلك

الصلوات الأربع صلاة مستقلة بحيالها، ولذا لا يضر وقوع الحدث بينها، ولا يوجب بطلان المأتي به منها،- فهل تكون بعنوان أنها نافله

متعددة أيضا حتى تكون مركبة من أربع نوافل مستقلة تعلق بكل واحدة منها أمر مستقل لا ارتباط له بالأمر المتعلق بالأخرى، أو أنها

بهذا العنوان لا- تكون إلا نافله واحدة تعلق بها أمر واحد، ويكون كل ركعتين منها جزء للمستحب المركب من أربع، مشتمل كل

واحدة منها على ركعتين، نظير صلاة جعفر عليه السلام، فإنها وإن كانت صلاتين، للتسليم في كل ركعتين منها، إلا أنها من حيث

كونها معنونة بهذا العنوان صلاة واحدة، متعلقة لأمر واحد، ولا يترتب عليه الآثار المترتبة، إلا بالاتيان بالمجموع؟

وجهان، والثمرة بينهما إنما تظهر في جواز التفكيك بينهما في مقام الإتيان، فعلى الأول: يجوز التفكيك، ويحصل الامتثال بالنسبة

إلى الأمر الذي أتى بمتعلقه، فلو أتى في نافله الظهر بأربع ركعات مفصولة، يكون ممثلا للأمرين اللذين تعلق كل واحد منهما بصلاة

واحدة، مشتملة على ركعتين، وهكذا. وعلى الثاني: لا يحصل الامتثال إلّا بالإتيان بالمجموع، لأنه ليس في البين إلّا أمر واحد متعلق بالمجموع، وهو لا يقبل التجزئة من حيث الامتثال كما هو واضح.

والذي يظهر من أخبار الباب «١»، هو كون المجموع المركب من صلاتين أو أربع صلوات، نافله واحدة متعلقة لأمر استحبابي واحد، وإن كانت بما هي

(١) الوسائل ٤: ٤٥. أبواب أعداد الفرائض ب ١٣.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٤٥

صلوات متعدّدة. ولكنّ الاستفادة من صاحب الجواهر هو الوجه الأوّل الذي مرجعه إلى استقلال كلّ ركعتين، في كونه مأمورا به، و نسب ذلك إلى العلامة الطباطبائي «١»، ولعله ذهب إليه في كتاب المصايح، إذ لم نجد ذلك في كتاب الدرّة.

و كيف كان فقد استدللّ على ذلك في الجواهر بوجوده أربعة منها: الأصل.

و منها: تحقّق الفصل، وهو يقتضى التعدّد. و منها: عدم وجوب إكمالها بالشروع فيها. و منها: أنّها مشروعة لتكميل الفرائض، فيكون لكلّ بعض منها قسط منه.

و لكنّها كلّها مخدوشة، أمّا الأصل، فلأنّ اعتباره إنّما هو فيما إذا لم يكن في مقابله دليل اجتهاديّ، و قد عرفت أنّ الاستفادة من ظواهر النصوص و الفتاوى هو كون المجموع نافله واحدة متعلّقة لأمر واحد، فصلاة الليل المركّبة من أربع صلوات بما أنّها صلاة الليل نافله واحدة لا تصدق على أربع ركعات منها، ولا يترتب عليها الآثار إلّا بعد الإتيان بمجموع الثمان، نظير صلاة جعفر عليه السّلام على ما عرفت، هذا مضافا إلى أنّه لا أصل في المسألة إلّا استصحاب عدم الاشتراط الثابت قبل الشرع، و المدعى هو ارتباط الأجزاء ببعضها ببعض، و الارتباط يغيّر الاشتراط، بداهة أنّه ليس معنى الارتباط إلّا مجرّد كون المجموع المركب من الأجزاء متعلّقا لأمر واحد و طلب فارد. غاية الأمر إنّ ذلك الأمر مع كونه واحدا حقيقة له أبعاد متعدّدة حسب تعدّد أبعاض متعلّقه، و يتعلّق كلّ بعض من الأمر ببعض المتعلّق كما حقّقناه في الأصول «٢»، و هذا لا ارتباط له باعتبار اشتراط بعض الأجزاء ببعض، كما هو واضح.

و أمّا الوجه الثاني: فيرد عليه أنّ مقتضاه تعدّدها، بما أنّها صلاة و مصداق لطبيعتها، لا بما أنّها نافله الظهر مثلا، و الأمر المتعلّق بها إنّما تعلّق بها بعنوانها

(١) جواهر الكلام ٧: ٢٩.

(٢) نهاية الأصول، الصحيح و الأعم: ٤٩.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٤٦

الثانوي، من كونها نافله الظهر أو العصر أو صلاة الليل مثلا، و لم يتعلّق بها بما أنّها صلاة، كما لا يخفى.

و أمّا الوجه الثالث: ففيه، أنّ عدم وجوب الإكمال بالشروع و جواز الاقتصار على البعض لا يدلّ على انطباق عنوان المأمور به على غير الكامل أيضا، لأنّه لا منافاة بين اعتبار الارتباط بين الأبعاد و الحكم بعدم وجوب الإكمال و جواز رفع اليد عنه في الأثناء، و لا تكون هذه الإجازة دالّة على أنّ المأتمّي به ناقصا مصداق لعنوان المأمور به، و منطبق عليه لذلك العنوان، حتّى يترتب عليه الآثار المترتبة على المجموع.

و قد وقع نظير هذا الخلط من بعضهم في باب صلاة الجماعة، حيث استدللّ على جواز بتيّة الانفراد في أثنائها بأن الجماعة لم تكن واجبة ابتداء، و ليس هنا ما يدلّ على وجوب إدامتها، و عدم جواز رفع اليد عنها «١».

فإنّه يقال عليه: إنّ غاية ذلك هو جواز القطع في الأثناء بتيّة الانفراد، و أمّا كون مقتضى الجواز هو اتّصاف ما وقع منها قبل القطع

بوصف الجماعة حتى يترتب عليه الآثار المترتبة على صلاة الجماعة من سقوط القراءة و نحوه، فنحن نمنعه لعدم الملازمة بينهما، كما هو غير خفي.

و أما الوجه الرابع: ففيه، أن تشريع النوافل لتكميل الفرائض لا يقتضى جواز التقسيط، بحيث كان كل قسط دخيلا في التكميل مستقلا، و إلا لجاز الاقتصار على بعض صلاة واحدة أيضا.

و انقدح مما ذكرنا أن الظاهر كون النوافل المركبة من أزيد من صلاة واحدة، واحدة بعنوانها، و لم يتعلّق بها إلا أمر واحد، و يؤيد التعبير في الروايات عن نافلة

(١) مختلف الشيعة ٣: ٧٤-٧٥.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٤٧

الظهر مثلا- بأنها ثمان ركعات «١»، لا- أنها أربع صلوات، فإن هذا التعبير يماثل التعبير عن فريضة الظهر بأنها أربع ركعات بلا فرق بينهما، فكما أن المجموع المركب من الأربع في الفريضة تعلق به أمر وجوب واحد، فكذا المجموع المركب من الثمان في النافلة تعلق به أمر استحبابي واحد، و الفرق بينهما إنما هو في وجوب الأمر و استحبابه، و كذا في جواز القطع و عدمه، و قد عرفت أن جواز القطع لا ينافي الارتباط.

ثم إنه ذكر المحقق الهمداني في المصباح «أنه لا ينبغي الاستشكال في جواز الاقتصار في نافلة المغرب على ركعتين، و في نافلة العصر على أربع ركعات، لدلالة بعض الأخبار عليه، بل الظاهر جواز الإتيان بركعتين من نافلة العصر، لما في غير واحد من الأخبار الآمرة بأربع ركعات بين الظهرين، من التفصيل بالأمر بركعتين بعد الظهر، و ركعتين قبل العصر، فإن ظاهرها بشهادة السياق أن كل واحد من العناوين المذكورة في تلك الروايات نافلة مستقلة، فللمكلف الإتيان بكل منها بقصد امتثال الأمر المتعلق بذلك العنوان، من غير التفات إلى ما عداها من التكاليف. و بهذا ظهر أنه يجوز الإتيان بست ركعات أيضا من نافلة العصر، لقوله عليه السلام في موثقة سليمان بن خالد: «صلاة النافلة ثمان ركعات حين تزول الشمس و ست ركعات بعد الظهر و ركعتان قبل العصر» «٢». فإن ظاهرها كون ست ركعات في حد ذاتها نافلة مستقلة. و في خبر عيسى بن عبد الله القمي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا كانت الشمس من هاهنا من العصر فصل ست ركعات» «٣».

هذا، و استظهر بعد ذلك من خبر حسين بن علوان المتقدم «٤» جواز الاقتصار

(١) الوسائل ٤: ٤٥، أبواب أعداد الفرائض ب ١٣.

(٢) التهذيب ٢: ٥ ح ٨، الوسائل ٤: ٥١. أبواب أعداد الفرائض ب ١٣ ح ١٦.

(٣) رجال الكشي ٢: ٣٣٣، ح ٦١٠، الوسائل ٤: ٦٢. أبواب أعداد الفرائض ب ١٤ ح ٨.

(٤) الوسائل ٤: ٩٤. أبواب أعداد الفرائض ب ٢٨ ح ٤.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٤٨

في نافلة الزوال أيضا على أربع ركعات، ثم أخذ في جواز التخطي عمدا يستفاد من النصوص، و نقل كلام صاحب الجواهر «١» و استدلالاته، و المناقشة فيها، و استظهر في ذيل كلامه عدم الفرق بين النوافل، و جواز الاقتصار على البعض في الجميع «٢».

أقول: يرد عليه:

أولا: ما عرفت من أن الروايات الدالة على كون نافلة المغرب ركعتين، أو نافلة العصر أربعاً أو ركعتين، أو نافلة الزوال أربعاً، متروكة غير معمول بها بين الأصحاب رضوان الله عليهم بعد زمن الرضا عليه السلام، فلا يجوز الاعتماد عليها في إثبات ما هو بصدد. هذا،



مضافا إلى أنه لو ثبت ذلك يجب الاقتصار فيها على موردها، أعنى المغرب و العصر، و لا يجوز التعميم بالنسبة إلى نافلة الزوال أيضا، بعد ما عرفت من أن الرواية الدالة على ذلك مضافا إلى ضعف سندها محمولة على التقيّة، لموافقها لفتوى أبي حنيفة «٣»، فالحمل على اختلاف مراتب الاستحباب إنّما هو في غير نافلة الزوال، فتدبر.

و ثانيا: إنّ ما ذكره من جواز الاقتصار على الركعتين، أو الست ركعات في نافلة العصر مستندا إلى ما ذكره من الروايات، ممنوع جدًا، لوضوح أنه لا منافاة بين الروايات الدالة على الثمان بنحو الاجتماع، و بين الروايات الدالة على الثمان بنحو الافتراق، و قد عرفت ظهور الطائفة الاولى في الارتباط بين الأجزاء و كون المجموع نافلة العصر. و هذا لا ينافي جواز التفريق في مقام العمل الذي يدل عليه الطائفة الثانية، فإنه لما كان من سيرتهم التفريق بين فريضة الظهر و العصر، و الإتيان بكل منهما في وقت فضيلته كما هو المتداول الآن بين أهل السنّة، فلذا كانوا

(١) جواهر الكلام ٧: ٢٩.

(٢) مصباح الفقيه كتاب الصلاة: ٧.

(٣) راجع ص ٤٣.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٤٩

قد يأتون ببعض نافلة العصر أيضا بعد الإتيان بفريضة الظهر.

و بالجملة: جواز التفريق و الإتيان بالنافلة في وقتين أمر، و الارتباط و كون المجموع من حيث هو مجموع نافلة واحدة مسماة بنافلة العصر أمر آخر، فلا منافاة بين الروايات الدالة على الأمر الأول، و بين الروايات الظاهرة في الأمر الثاني.

و قد تلخص من جميع ما ذكرنا أنّ الظاهر في كلّ نافلة مركبة من أزيد من صلاة هو الارتباط و وحدة الأمر، و أنّ اختلاف بعض الأخبار في عدد الركعات لا يدل على الخلاف، فضلا عن الأخبار التي لا تخالف الروايات المعمول بها في أصل العدد، بل تخالفها في الجمع و التفريق، كخبر سليمان بن خالد المتقدم الدال على الإتيان بست ركعات من نافلة العصر بعد الظهر، و ركعتين منها قبل فريضة العصر، و خبر رجاء بن أبي الضحّاك الدال على أنّ الرضا عليه السلام صلى ستا من نافلة الظهر، ثمّ أدن ثمّ صلى ركعتين منها، و كذا نافلة العصر «١»، فإنه لا يدل على استقلال ست ركعات، و كونها نافلة مستقلة، بل التفريق و الإتيان بالست قبل الأذان، و بالركعتين بينه و بين الإقامة، لعله كان من جهة تحقّق الفصل المستحب بين الأذان و الإقامة.

### الأمر الثاني: صلاة الغفيلة

روى الشيخ في المصباح عن هشام بن سالم عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «من صلى بين العشاءين ركعتين يقرأ في الأولى الحمد و ذا النون إذ ذهب مغاضباً - إلى قوله: - و كذلك ننجي المؤمنين» (٢) و في الثانية الحمد و قوله:

(١) عيون أخبار الرضا عليه السلام ٢: ١٨١ ح ١٨٠، الوسائل ٤: ٥٥. أبواب أعداد الفرائض ب ١٣ ح ٢٤.

(٢) الأنبياء ٢١: ٨٧-٨٨.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٥٠

وَ عِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ «١» الآية فإذا فرغ من القراءة رفع يديه و قال: اللهم إني أسألك بمفاتيح الغيب التي لا يعلمها إلا أنت، أن تصلى على محمد و آل محمد و أن تفعل بي كذا و كذا، و تقول: اللهم أنت ولي نعمتي، و القادر على طلبتي، تعلم حاجتي،



فأسألك بحقِّ محمد وآله لما قضيتها لي، وسأل الله حاجته أعطاه الله ما سألت» (٢).  
 وعن السيد رضي الدين بن طاوس رحمه الله في كتاب فلاح السائل بإسناده عن هشام بن سالم نحوه وزاد: فإنَّ النبيَّ صَلَّى اللهُ عليه  
 وآله قال: «لا تتركوا ركعتي الغفلة وهما ما بين العشائين» (٣).  
 والنقل عن النبيِّ صَلَّى اللهُ عليه وآله يحتمل أن يكون صادرا من السيد رحمه الله، ويحتمل أن يكون من كلام الإمام عليه السلام و  
 إن كان الثاني أظهر.  
 وروى الصدوق مرسلا قال: قال رسول الله صَلَّى اللهُ عليه وآله: «تَنفَلُوا فِي سَاعَةِ الْغَفْلَةِ وَ لَوْ بِرَكَعَتَيْنِ خَفِيفَتَيْنِ فَإِنَّهُمَا تَوْرَثَانِ دَارَ  
 الْكِرَامَةِ». قال: وفي خبر آخر: «دار السلام وهي الجنة» و ساعة الغفلة ما بين المغرب والعشاء الآخرة (٤). والظاهر أن قوله:  
 وساعة الغفلة، من كلام الصدوق لا تتم للرواية.  
 وروى سماعة و وهب بن وهب و السكوني عن جعفر بن محمد، عن أبيه عليهما السلام قال: قال رسول الله صَلَّى اللهُ عليه وآله:  
 «تَنفَلُوا فِي سَاعَةِ الْغَفْلَةِ وَ لَوْ بِرَكَعَتَيْنِ خَفِيفَتَيْنِ فَإِنَّهُمَا تَوْرَثَانِ دَارَ الْكِرَامَةِ» (٥).

(١) الأنعام ٦: ٥٩.

(٢) مصباح المتهجد: ٩٤، الوسائل ٨: ١٢١، أبواب بقیة الصلوات المندوبة ب ٢٠ ح ٢.

(٣) فلاح السائل: ٢٤٨، مستدرک الوسائل ٦: ٣٠٣، أبواب بقیة الصلوات المندوبة ب ١٥ ح ٣.

(٤) الفقيه ١: ٣٥٧ ح ١٥٦٤، الوسائل ٨: ١٢٠. أبواب بقیة الصلوات المندوبة ب ٢٠ ح ١.

(٥) علل الشرائع: ٣٤٣ ح ١، ثواب الأعمال: ٦٨، أمالی الصدوق: ٤٤٥ ح ١٠، معانی الأخبار: ٢٦٥، التهذيب ٢:

٢٤٣، ح ٩٦٣، الوسائل ٨: ١٢٠-١٢١. أبواب بقیة الصلوات المندوبة، ب ٢٠، ذ ح ١.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٥١

وزاد الشيخ في التهذيب بعد نقل الرواية عن السكوني، قيل: يا رسول الله و ما ساعة الغفلة؟ قال: ما بين المغرب والعشاء.  
 وعن السيد بن طاوس في الكتاب المذكور أنه روى هذه الرواية أيضا وزاد، قيل: يا رسول الله و ما معنى خفيفتين؟ قال: يقرأ فيهما  
 الحمد وحدها. قيل: يا رسول الله متى أصليهما؟ قال: ما بين المغرب والعشاء (١).  
 وعن الصدوق في الفقيه، عن الباقر عليه السلام: «إن إبليس يبث جنوده جنود الليل من حين تغيب الشمس إلى مغيب الشفق، و يبث  
 جنود النهار من حين يطلع الفجر إلى طلوع الشمس. و ذكر أن النبيَّ صَلَّى اللهُ عليه وآله كان يقول: أكثروا ذكر الله عزَّ و جلَّ في  
 هاتين الساعتين و تعوذوا بالله عزَّ و جلَّ من شرِّ إبليس و جنوده، و عوذوا صغاركم في هاتين الساعتين فإنهما ساعتا غفلة». انتهى (٢).  
 وروى الشيخ في المصباح عن الصادق، عن آبائه عليهم السلام، عن رسول الله صَلَّى اللهُ عليه وآله قال:  
 «أوصيكم برَكَعَتَيْنِ بَيْنَ الْعَشَائِينَ، يَقْرَأُ فِي الْأُولَى الْحَمْدَ وَ إِذَا زَلَزَلَتِ الْأَرْضُ ثَلَاثَ عَشْرَةَ مَرَّةً، وَ فِي الثَّانِيَةِ الْحَمْدَ مَرَّةً وَ قُلْ هُوَ اللَّهُ  
 أَحَدٌ خَمْسَ عَشْرَةَ مَرَّةً، فَإِنْ فَعَلَ ذَلِكَ فِي كُلِّ شَهْرٍ كَانَ مِنَ الْمُوقِنِينَ، فَإِنْ فَعَلَ ذَلِكَ فِي كُلِّ سَنَةٍ كَانَ مِنَ الْمُحْسِنِينَ، فَإِنْ فَعَلَ ذَلِكَ  
 فِي كُلِّ جُمُعَةٍ مَرَّةً كَانَ مِنَ الْمُخْلِصِينَ، فَإِنْ فَعَلَ ذَلِكَ مَرَّةً كُلَّ لَيْلَةٍ زَاكِمْنِي فِي الْجَنَّةِ، وَ لَمْ يَحْصِ ثَوَابَهُ إِلَّا اللَّهُ تَعَالَى» (٣).  
 إذا عرفت ذلك فاعلم أنه يقع الكلام هنا في جهتين: إحداهما: اتِّحَادُ التَّنْفَلِ الْمَأْمُورِ بِهِ فِي سَاعَةِ الْغَفْلَةِ مَعَ صَلَاةِ الْغَفِيلَةِ الَّتِي تَضَمَّنَتْهَا  
 رِوَايَةُ هِشَامِ بْنِ سَالِمِ الْمُتَقَدِّمَةِ وَ كَذَا

(١) فلاح السائل: ٢٤٨، مستدرک الوسائل ٦: ٣٠٣. أبواب بقیة الصلوات المندوبة ب ١٥ ح ٢.

(٢) الفقيه ١: ٣١٨ ح ١٤٤٤.

(٣) مصباح المتهجد: ٩٤، الوسائل ٨: ١١٨. أبواب بقيّة الصلوات المندوبة ب ١٧ ح ١.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٥٢

مع صلاة الوصية التي تدلّ عليها الرواية الأخيرة و عدمه، و الأخرى: اتحاد صلاة الغفلة أو الوصية مع نافلة المغرب و عدمه. فنقول: أمّا الكلام في الجهة الأولى فملخصه: إنّ الظاهر هو التعدد، و إن جاز التداخل في مقام الامتثال، لوضوح أنّ الرواية الدالة على مطلوبيّة مطلق التنفل في ساعة الغفلة، إنّما تدلّ على أنّ المطلوب هو عدم خلوّ هذا الزمان الذي هو زمان الغفلة من التنفل الذي يكون حقيقته التوجّه إلى المعبود، و التخضع و التخشع لديه، فالمطلوب فيه أمر عام ينطبق على القليل و الكثير، و لا- دلالة لها على كفيّة مخصوصة و نحو خاصّ. و الرواية الأخرى تدلّ على استحباب ركعتين بالكفيّة الخاصّة، و هو عنوان آخر يغير العنوان المأخوذ في تلك الروايات من حيث المفهوم، و لكن لا يأبى من الاجتماع معه في الخارج و مقام الامتثال، فهذان العنوانان في عالم تعلق الطلب و الأمر متغيران، و لذا يجوز تعلق أمر مستقلّ بكلّ منهما، و في عالم الامتثال و الوجود الخارجى يمكن تصادقهما على أمر واحد. و بعبارة أخرى، لما كان من سيرة النبي صلى الله عليه و آله التفرقة بين المغرب و العشاء، و الإتيان بكلّ منهما في وقت فضيلته، فكان يأتي بالعشاء بعد ذهاب الشفق كما هو المتداول الآن بين المسلمين من أهل السنّة، فلذا يفصل بين الصلاتين زمان قهرا، و كان الناس في ذلك المقدار من الزمان مجتمعين على ذكر الأمور الباطلة، و الاشتغال باللغو و الغيبة، و لا أقلّ من الأمور الدنيويّة، فلذا وقع الحثّ و التحريض على صرف هذا الزمان في ذكر الله الذي هو عبارة عن الصلاة التي حقيقته التوجّه إلى الخالق المعبود، بنحو الخضوع و الخشوع، فالمطلوب هو مطلق التنفل المانع عن الاشتغال بالأمور الدنيويّة.

و من الواضح تحقّق هذا المطلوب بالإتيان بصلاة الغفلة بكفيّتها المخصوصة، لوجود الأعمّ في ضمن الأخصّ، و هذا لا ينافى تعلق أمر مستقلّ بكلّ منهما، لأنّ

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٥٣

ملاك تعدّد الأمر هو تغاير المتعلّقين في عالم المفهوميّة، سواء كانت النسبة بينهما التساوى، أو التباين، أو العموم المطلق، أو العموم من وجه، غاية الأمر أنّه لا يمكن التداخل في صورة التباين، و أمّا في غيرها من الصور الثلاثة فيتحقّق التداخل في مقام الامتثال، و إن لم يقصد العنوانين معا.

نعم لو كان العنوانان من العناوين القصدية التي قوامها بالقصد، بحيث لا تتحقّق بدونه، لا يمكن التداخل ما لم يقصد كلاهما. فانقدح ممّا ذكرنا أنّ صلاة الغفلة و كذا الوصية تغاير النافلة المأمور بها في ساعة الغفلة في مقام تعلق الأمر، غاية الأمر أنّه يتحقّق التداخل بينهما في مقام الامتثال إذا أتى بها بصورة الغفلة أو الوصية، و أمّا إذا لم يأت بها بشيء من صورتين، يتحقّق الامتثال بالنسبة إلى الأمر المتعلق بمطلق التنفل، دون الأمر المتعلق بالغفلة أو الوصية.

و أمّا الكلام في الجهة الثانية فملخصه: إنّ فيه وجوها ثلاثة، مقتضى الوجه الأوّل منها: اتحاد الغفلة أو الوصية مع نافلة المغرب ذاتا و عنوانا فتتحدان في مقام الصدق قهرا كما هو واضح. و مقتضى الوجه الثانى: عكس ذلك، فهما متغايرتان عنوانا و كذا صدقا، فلا تجتمعان على وجود واحد. و مقتضى الوجه الثالث:

التفصيل بين مقام الذات و عالم الصدق، بتحقّق الاختلاف بينهما بحسب الذات و إمكان التصادق بحسب الخارج و مقام الامتثال. المقايسة بين الوجوه، الوجه الأوّل أن يقال: إنّ لما كان الإتيان بنافلة المغرب بين العشائين متداولاً بين المسلمين، بحيث لم يكونوا يتركونه في مقام العمل فكان قوله عليه السلام: «من صلى بين العشائين ركعتين يقرأ في الأولى الحمد.» «١» الحديث، بيانا لكفيّة خاصّة للركعتين من النافلة المعهودة بينهم، المعروفة عندهم، و أنّه

(١) مصباح المتهجد: ٩٤، الوسائل ٨: ١٢١. أبواب بقيّة الصلوات المندوبة ب ٢٠ ح ٢.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٥٤

يترتب عليها أثر مخصوص مع الإتيان بها بهذه الكيفية، زائداً على الأثر المترتب عليها مع الإتيان بها بدون هذه الكيفية، فليس في البين أمر آخر متعلق بعنوان صلاة الغفيلة أو الوصية، في مقابل الأمر المتعلق بناقلة المغرب المركبة من أربع ركعات، بل الغرض هو جواز الإتيان بركعتين من نافلة المغرب بهذه الكيفية، لترتب آثار مخصوصة عليهما، وحينئذ فلو أتى بأربع ركعات بعنوان نافلة المغرب من دون هذه الكيفية، لا يشرع له الإتيان بصلاة الغفيلة أو الوصية لعدم تعلق أمر مستقل بعنوانهما.

و الوجه الثاني أن يقال: إن المسلمين حيث استقرت سيرتهم على الإتيان بناقلة المغرب بعد فريضته، صار في ارتكازهم أن نافلة المغرب من توابعه المتصلة به، وحينئذ فلا يفهمون من كلام الإمام الصادق عليه السلام في الرواية المتقدمة الواردة في صلاة الغفيلة: «من صلى بين العشاءين ركعتين يقرأ في الأولى الحمد». الحديث، إنما الإتيان بالركعتين بين المغرب و نافلته و بين العشاء، و حينئذ فالمقصود بيان استحباب ركعتين أخريين عدى نافلة المغرب، و حينئذ فهما- أى صلاة الغفيلة أو الوصية، و نافلة المغرب- متباينتان لا يمكن تصادقهما على فرد واحد، فلو أتى بناقلة المغرب بصورة الغفيلة لا يسقط الأمر الاستجابي المتعلق بصلاة الغفيلة، كما أنه لا يتحقق امتثال الأمر المتعلق بناقلة المغرب، إذا ضم إلى صلاة الغفيلة ركعتين أخريين، و هكذا بالنسبة إلى صلاة الوصية.

و الوجه الثالث أن يقال: ليس الأمر كما ذكر في الوجه الأول، و لا كما ذكر في الوجه الثاني، بل الظاهر أن النافلة المعنونة بعنوان نافلة المغرب تعلق بها أمر مستقل، و صلاة الغفيلة أو الوصية تعلق بها أمر استجابي آخر، و لا بأس بتعلق أمرين بعد تغاير المتعلقين من حيث المفهوم و العنوان.

نعم يمكن تصادقهما في الخارج و في مقام الامتثال، لأن نافلة المغرب لا تكون

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٥٥

مشروطة بصورة خاصة، و كفيته مخصوصة مغايرة لصورة الغفيلة، و الغفيلة أيضاً لا تكون مشروطة بالإتيان بها بعد نافلة المغرب أو قبلها حتى لا يمكن تصادقهما، بل نافلة المغرب مطلقة من حيث الكيفية، و الغفيلة مطلقة من حيث الوقت بالإضافة إلى النافلة المغرب، فلا إشكال حينئذ في الإتيان بركعتين بصورة الغفيلة بعنوان نافلة المغرب أيضاً، و يتحقق الامتثال بالنسبة إلى كلا الأمرين.

نعم، بناء على ما ذكرنا سابقاً من أن نافلة المغرب نافلة واحدة مركبة من صلاتين مرتبطتين، تكون الركعتان منها المأتى بهما بعنوان صلاة الغفيلة أيضاً مأموراً بهما بالأمر الاستقلالي، بالنظر إلى كونهما صلاة الغفيلة، و بالأمر الضمني من جهة كونهما جزء من نافلة المغرب التي تعلق بمجموعها أمر واحد، فالركعتان امتثال للأمر الاستقلالي و الضمني معاً، فبالاعتبار الأول يكون تاماً، و بالاعتبار الثاني يكون غير تام.

و قد انقدح مما ذكرنا أنه بناء على الوجه الأول ليس هناك إلّا مستحب واحد، و على الوجه الثاني هناك مستحبان متباينان لا يمكن تداخلهما، و على الوجه الثالث مستحبان يمكن تداخلهما.

و اعلم أنه حيث كان التفريق بين العشاءين و تأخير العشاء الآخرة إلى ذهاب الشفق، مما استقرت عليه سيرة المسلمين في الصدر الأول، فلذا يكون المتبادر من قوله: «من صلى بين العشاءين ركعتين»، هو الصلاة بين الوقتين اللذين يصلّى فيهما الفريضة أعنى من ذهاب الحمرة إلى زوال الشفق، و حينئذ فالمتبادر كون وقت الغفيلة هو ما بين المغرب و العشاء، المأتى بهما في وقت فضيلتهما لا ما بينهما، و إن أخر العشاء إلى نصف الليل كما لا يخفى.

ثم إنه بناء على تغاير الغفيلة مع صلاة الغفيلة، أو مع نافلة المغرب، و جواز التداخل في مقام الامتثال، فهل يجب قصد كلام العنوانين في تحققهما، أو يكفي قصد

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٥٦

أحدهما في سقوط الأمر المتعلق بهما، إذا كان المأتى به منطبقاً عليه كلا العنوانين، كما إذا صلى ركعتين بكيفية صلاة الغفيلة؟

وجهان، و تحقيق الحقّ موقوف على بيان المراد من قصد التعيين و حكمه، و الإشارة إلى الموارد التي يجب فيها ذلك. فنقول: قد يتوهم أن قصد التعيين من شؤون قصد امتثال الأمر فيقال: إنّه لو كان هناك عنوانان مشتركان في المصاديق، بحيث يجوز أن تكون صورة واحدة مصداقا لهذا العنوان تارة، و لذلك العنوان أخرى، فإن كان المكلف مأمورا بكلا العنوانين، يجب عليه في مقام الامتثال تعيين العنوان الذي يريد امتثال أمره، و إن لم يكن مأمورا إلّا بأحدهما لم يجب عليه التعيين، بل يكفي قصد امتثال الأمر المتوجّه إليه. و هذا التوهم بمكان من البطلان، لعدم ارتباط مسألة قصد التعيين بمسألة قصد الامتثال.

و التحقيق في المسألة أن يقال: إنّ العناوين الواقعة تحت الأمر على قسمين:

الأول: العناوين القصدية التي تكون انطباقها على العمل الخارجي موقوفا على قصدها، بحيث لا يصير العمل الخارج مصداقا لها، و منطبقا عليه لشيء منها إلّا بالقصد، و هذا لا فرق فيه بين أن يكون هذا العنوان متعلّقا للأمر أم لا، و أمثلة هذا القسم كثيرة: فمنها: عنوان التعظيم، فإنّه لا ينطبق على شيء من الأفعال المأتى بها في هذا المقام إلّا مع ضميمه قصد عنوان التعظيم إليها. و منها: عنوان الظهريّة و العصريّة و نحوهما من عناوين الصلوات المفروضة، فإنّ انطباقها على صورة الصلاة المأتى بها خارجا المشتركة بين العناوين الكثيرة، يتوقّف على ضمّ قصد شيء من تلك العناوين إليها، و الدليل على ذلك، الأدلّة الواردة في العدول «١» الدالّة على العدول من العصر إلى الظهر، إذا ذكر في أثناء

(١) الوسائل ٤: ٢٩٠، أبواب المواقيت ب ٦٣ ح ١، ٣، ٥.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٥٧

العصر أنه لم يأت بالظهر بعد، و كذا العدول من العشاء إلى المغرب، فإنّه لو لم تكن الظهريّة و العصريّة من العناوين القصدية، و كان الظهر اسما لأربع ركعات مأتى بها بعد الزوال، أوّلا، لم يمكن الدخول في العصر قبل الإتيان بالظهر حتّى يصحّ العدول من العصر إليها كما لا يخفى.

الثاني: العناوين التي لا يتوقّف انطباقها على الصورة الخارجية على قصدها، بل تنطبق عليها بنفس تحقّقها و لو لم يقصد شيئا منها. إذا عرفت ذلك نقول:

إنّه لو كان العنوان المأخوذ في متعلّق الأمر من العناوين القصدية، فاللزام في مقام الامتثال الإتيان بالمأمور به مع قصد عنوانه، لعدم تحقّق المأمور به بدونه، و هذا لا فرق فيه بين اشتراك صورة العمل بين عنوانين أو العناوين المتكثّرة أم لا، و كذا لا فرق بين تعلّق الأمر بعنوان واحد أم بأكثر، و إن كان من القسم الثاني، فلا يجب قصد العنوان في شيء من الصور، و من ذلك ظهر أن قصد عنوان المأمور به ليس من شؤون قصد الامتثال و مرتبطا به، حتّى يجب مع تعدّد الأمر دون وحدته كما توهم.

إذا ظهر لك ما ذكرنا نقول: لا شك في أن النوافل الراتبّة تكون من العناوين القصدية التي لا تنصرف صورة الصلاة إليها إلّا بعد قصدها، كما أنّه لا شك في عدم كون صلاة الغفلة من تلك العناوين، لما عرفت من أنّ المقصود منها هو عدم اخلاء الوقت من الصلاة، و صرفها في غيرها من الأمور الدنيوية، و حينئذ فالتداخل لا يتوقّف على قصد كلا العنوانين، بل يكفي قصد الغفيلة و الإتيان بها. نعم يبقى الإشكال في مثل صلاة الغفيلة و الوصية و نحوهما، و أنّه هل تكون من العناوين القصدية، فلا يكفي الإتيان بصورتها من دون قصد عنوانها، أم لا تكون كذلك، فيكفي الإتيان بمجرد صورتها و إن قصد بها نافلة المغرب مثلا؟ فيه وجهان.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٥٨

الظاهر تسالم الفقهاء إلى زمن الشهيد الأول قدس سره على ثبوت الجلوس في نافلة العشاء المسماة بالوتيرة، و لم يفت أحد منهم بجواز القيام فيها، و المذكور في كتب القدماء، المعدّة لبيان الفتاوى المأثورة عن الأئمة عليهم السّلام بعين ألفاظها الصادرة عنهم، أن الثابت بعد فريضة العشاء ركعتان من جلوس تعدّان بركة من قيام «١»، كما ورد هذا التعبير في الأخبار الكثيرة، منها: رواية البرنطي المتقدّمة «٢»، و منها: رواية الفضل بن شاذان المتقدّمة «٣» أيضاً، و منها: خبرا فضيل بن يسار الدالّان على أن مجموع الفريضة و النافلة إحدى و خمسون ركعة، منها ركعتان بعد العتمة جالسا، تعدّان بركة و هو قائم «٤».

و منها: رواية الأعمش عن جعفر بن محمّد عليه السّلام في حديث شرائع الدين قال:

«و صلاة الفريضة: الظهر أربع ركعات، و العصر أربع ركعات- إلى أن قال:- و السنّة أربع و ثلاثون ركعة، منها: أربع ركعات بعد المغرب، لا تقصير فيها في السفر و الحضر، و ركعتان من جلوس بعد العشاء الآخرة تعدّان بركة» «٥».

و منها: خبر أبي عبد الله القزويني قال: قلت لأبي جعفر محمّد بن علي

- (١) الهداية: ١٣٢، المقنعة: ٩١، الوسيلة: ٨١، جمل العلم و العمل (رسائل المرتضى) ٣: ٣١، الغنية: ١٠٦، المهذب ١: ٦٨، السرائر ١: ١٩٣، النهاية: ١١٩، المبسوط ١: ٧١، الجامع للشرائع: ٥٨.
- (٢) الوسائل ٤: ٤٧. أبواب أعداد الفرائض ب ١٣ ح ٧.
- (٣) الوسائل ٤: ٥٤، أبواب أعداد الفرائض ب ١٣ ح ٢٣.
- (٤) الكافي ١: ٢٠٨ ح ٤ و ج ٣: ٤٤٣، ح ٢، التهذيب ٢: ٤ ح ٢، الاستبصار ١: ٢١٨ ح ٧٧٢، الوسائل ٤: ٤٥-٤٦.
- أبواب أعداد الفرائض ب ١٣ ح ٢، ٣.
- (٥) الخصال: ٦٠٣ ح ٩، الوسائل ٤: ٥٧. أبواب أعداد الفرائض ب ١٣ ح ٢٥.
- نهاية التقرير، ج ١، ص: ٥٩

الباقر عليهما السّلام: لأى علّة تصلّى الركعتان بعد العشاء الآخرة من قعود؟ فقال: «لأنّ الله فرض سبع عشرة ركعة، فأضاف إليها رسول الله صلّى الله عليه و آله مثلها، فصارت إحدى و خمسين ركعة، فتعدّان هاتان الركعتان من جلوس بركة» «١».

و منها: رواية هشام المشرقي عن الرضا عليه السّلام في حديث قال: «إنّ أهل البصرة سألوني فقالوا: إنّ يونس يقول: من السنّة أن يصلّى الإنسان ركعتين و هو جالس بعد العتمة؟ فقلت: صدق يونس» «٢».

إلى غير ذلك من الروايات الظاهرة أو المشعرة بذلك.

و قد عرفت أن الفتاوى قبل الشهيد قدس سره كانت متطابقة على العمل بهذه الروايات الكثيرة الدالّة على ثبوت الجلوس في الوتيرة، بحيث لو فرضنا أننا كنّا في زمان الشهيد لكنّا نحكم بعدم جواز الفتوى بالقيام، لأنّه خرق لإجماع الطائفة، و كيف كان فهنا روايتان ظاهرتان في جواز القيام، بل و أفضليته من القعود.

الأولى: رواية الحارث بن المغيرة النصرى، قال: سمعت أبا عبد الله عليه السّلام يقول:

«صلاة النهار ستّ عشرة ركعة، ثمان إذا زالت الشمس، و ثمان بعد الظهر، و أربع ركعات بعد المغرب، يا حارث! لا تدعهنّ في سفر و لا حضر، و ركعتان بعد العشاء الآخرة، كان أبى يصلّيها و هو قاعد، و أنا أصلّيها و أنا قائم، و كان رسول الله صلّى الله عليه و آله يقول: ثلاث عشرة ركعة من الليل» «٣».

الثانية: رواية سليمان بن خالد عن أبي عبد الله عليه السّلام قال: «صلاة النافلة ثمان ركعات حين تزول الشمس قبل الظهر، و ستّ ركعات بعد الظهر، و ركعتان قبل العصر، و أربع ركعات بعد المغرب، و ركعتان بعد العشاء الآخرة، يقرأ فيهما مائة

(١) علل الشرائع: ٣٣٠ ح ١: الوسائل ٤: ٩٦. أبواب أعداد الفرائض ب ٢٩ ح ٦.

(٢) اختيار معرفة الرجال «المعروف برجال الكشي»: ٤٩٠، ح ٩٣٤.

(٣) الكافي ٣: ٤٤٦ ح ١٥، التهذيب ٢: ٤، ٩ ح ٥ و ١٦، الوسائل ٤: ٤٨. أبواب أعداد الفرائض ب ١٣ ح ٩.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٦٠

آية قائما أو قاعدا، و القيام أفضل، و لا تعدّهما من الخمسين. الحديث «١».

و قد يجمع بين هاتين الروايتين و بين الروايات الكثيرة المتقدّمة بالتخيير، و لكن لا يخفى أنّ الفتوى بجواز القيام في غاية الإشكال لأن الأخبار الكثيرة تدلّ على الجلوس، و أنّهما تعدّان بركعة من قيام، مضافا إلى ذلك، فقد ذكرها القدماء في كتبهم المعدّة لنقل الفتاوى المتلقّاة عن الأئمة عليهم السّلام «٢»، و دلالة الأخبار المتقدّمة الواردة في بيان مجموع الفرائض و النوافل، و أنّه إحدى و خمسون ركعة، معلّلا بأنّ ركعتين بعد العشاء تعدّان بركعة من قيام، و من الواضح أنّ عدّهما كذلك إنّما يتمّ مع ثبوت خصوص الجلوس فيهما، لأنّه لا معنى لعدّ الركعتين من قيام بركعة منه.

و أمّا الروايتان الواردتان في القيام فهما كانتا متروكتين، و لم يعمل بهما أحد من الأصحاب، قبل الشهيد الأوّل، نعم هو أفتى بذلك في الدروس و اللمعة، و تبعه الشهيد و المحقّق الثّانيان «٣»، و قد اشتهر الفتوى بذلك بعدهم، و لكنّه منهم خرق لإجماع المتقدّمين المطلّعين على فتاوى الأئمة عليهم السّلام حيث إنّهم تلقّوا الفتاوى و الأحكام الفقهيّة يدا بيد و خلفا عن سلف، و لم يقع في البين فترة أصلا إلى أن وصلت بيد المشايخ العظام، و الأساطين الكرام، كالشيخ الطوسي قدس سرّه و المتأخّرين عنه، فلا يجوز الغضّ عمّا هو المتسالم عليه بينهم، مع كون هاتين الروايتين بمرأى و مسمع منهم.

فالأولى حملهما على التقيّة، لما عرفت سابقا من أنّ الركعتين بعد العتمة جالسا

(١) التهذيب ٢: ٥ ح ٨، الوسائل ٤: ٥١. أبواب أعداد الفرائض ب ١٣ ح ١٦.

(٢) راجع ص ٥٤ التعليقة رقم ١.

(٣) الدروس ١: ١٣٦، اللمعة الدمشقية ١: ١٦٩، مسالك الافهام ١: ١٣٧، الروضة البهيّة ١: ١٦٩، جامع المقاصد ٢: ٩.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٦١

مما لم يقل به أحد من العامّة، بل قال أبو حنيفة بأنّهما ثمان ركعات، أربع قبل الفريضة، و أربع بعدها، و منهم من قال بأنّها ركعتان من قيام «١». و علّله لما ذكرنا قال الشهيد الثّاني في الروضة بعد الفتوى بجواز القيام: إنّ الأصل فيهما الجلوس «٢».

ثمّ إنّ وقع الاختلاف بين القائلين بجواز القيام، في أنّ ركعتي القيام هل تعدّان أيضا بركعة أم لا؟ و اعترض عليهم كاشف اللثام «٣» بأنّه لا معنى لعدّ الركعتين من قيام بركعة منه، و هو إشكال جيّد. و حينئذ فيتحقّق التنافي بينه و بين الروايات الكثيرة الدالّة على أنّ مجموع الفرائض و النوافل إحدى و خمسون ركعة، و قد عرفت تسالم الأصحاب على مضمونها من زمان الإمام الرضا عليه السّلام، فلا محيص عمّا ذكرناه.

### الأمر الرابع: سقوط الوتيرة في السفر

لا إشكال و لا خلاف في سقوط نافلة الظهرين في السفر، و عدم سقوط نافلة الصبح و المغرب «٤»، و إنّما الإشكال و الخلاف في

نافلة العشاء، أعنى الوتيرة، و أنّه هل تسقط في السفر أم لا؟ المشهور بين الإماميّة سقوطها «٥»، بل ادّعى في السرائر



- (١) فتح العزيز ٤: ٢١٧، المغنى لابن قدامة ١: ٧٩٨، المجموع ٤: ٨، المعبر ٢: ١٢، تذكرة الفقهاء ٢: ٢٦٢ مسألة ٣.
- (٢) الروضة البهية ١: ١٦٩.
- (٣) كشف اللثام ٣: ١٣.
- (٤) مفتاح الكرامة ٢: ١٠، جواهر الكلام ٧: ٤٤-٤٥، كشف اللثام ٣: ١٥، مستند الشيعة ٥: ٤٣٣.
- (٥) المقنعة: ٩١، المبسوط ١: ٧١، المعبر ٢: ١٥، تذكرة الفقهاء ٢: ٢٧٢، مفتاح الكرامة ٢: ١٠، كشف اللثام ٣، ١٥، جواهر الكلام ٧: ٤٤، مستند الشيعة ٥: ٤٣٣.
- نهاية التقرير، ج ١، ص: ٦٢
- و الغنية الإجماع «١»، وقال الشيخ قدس سره و بعض آخر بالثبوت «٢»، و منشأ الخلاف، اختلاف الأخبار الواردة في هذا الباب، و يدل على السقوط روايات كثيرة.
- منها: رواية عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «الصلاة في السفر ركعتان ليس قبلهما و لا بعدهما شيء إلا المغرب ثلاث» «٣». فإنها تدل بإطلاقها على سقوط الوتيرة أيضا.
- و منها: رواية حذيفة بن منصور عن أبي جعفر و أبي عبد الله عليهما السلام أنهما قالوا:
- «الصلاة في السفر ركعتان، ليس قبلهما و لا بعدهما شيء» «٤»، و رواية أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «الصلاة في السفر ركعتان ليس قبلهما و لا بعدهما شيء إلا المغرب، فإن بعدها أربع ركعات، لا تدعهن في سفر و لا حضر، و ليس عليك قضاء صلاة النهار، و صل صلاة الليل و اقضه» «٥».
- و منها: رواية أبي يحيى الحنّاط قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن صلاة النافلة بالنهار في السفر؟ فقال: «يا بني! لو صلحت النافلة في السفر تمت الفريضة» «٦».
- و موردها و إن كان خصوص صلاة النافلة بالنهار إلا أن عموم التعليل الواقع في الجواب يقتضى سقوط نافلة العشاء أيضا كما هو واضح.
- و أما ما يدل على عدم السقوط، فرواية الفضل بن شاذان عن الرضا عليه السلام في

(١) السرائر ١: ١٩٤، الغنية: ١٠٦-١٠٧.

(٢) النهاية: ٥٧، المهذب ١: ٦٨، الذكري ٢: ٢٩٨، الروضة البهية ١: ١٧١.

(٣) التهذيب ٢: ١٣ ح ٣١، الاستبصار ١: ٢٢٠ ح ٧٧٨، الوسائل ٨: ٥٠٥. أبواب صلاة المسافر ب ١٦ ح ٢.

(٤) التهذيب ٢: ١٤ ح ٣٤، المحاسن: ٣٧١ ح ١٢٨، الوسائل ٨-٥٠٤. أبواب صلاة المسافر ب ١٦ ح ١.

(٥) الكافي ٣: ٤٣٩ ح ٣، التهذيب ٢: ١٤ ح ٣٦، الوسائل ٤: ٨٣. أبواب أعداد الفرائض ب ٢١ ح ٧.

(٦) الفقيه ١: ٢٨٥ ح ٢٩٣، التهذيب ٢: ١٦ ح ٤٤، الاستبصار ١: ٢٢١ ح ٧٨٠، الوسائل ٤: ٨٢. أبواب أعداد الفرائض ب ٢١ ح ٤.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٦٣

حديث قال: «و إنما صارت العتمة مقصورة، و ليس نترك ركعتيها، لأن الركعتين ليستا من الخمسين، و إنما هي زيادة في الخمسين تطوعا، ليمّ بهما بدل كلّ ركعة من الفريضة ركعتان من التطوع» «١»، و يشعر بذلك رواية محمد بن مسلم عن أحدهما عليهم السلام قال: سألت عن الصلاة تطوعا في السفر؟ قال: «لا تصلّ قبل الركعتين و لا بعدهما شيئا نهارا» «٢».

و لا يخفى أنّ هاتين الروايتين أحصّ من الروايات الدالة بعمومها على السقوط، فاللزام تخصيصها بهما و القول بسقوط نافلة الصلوات

المقصورة في السفر إلاً الوتيرة، إلاً أنه وقع في طريق رواية فضل بن شاذان، عبد الواحد بن محمد بن عبدوس النيسابوري، و على بن محمد بن قتيبة، و لم يثبت وثاقتهما، قال المحقق الأردبيلي: لو لم يكن في المسألة إجماع على السقوط لعلمنا على طبق رواية الفضل «٣»، و قال صاحب المدارك: لو لم يكن خلل في سند الحديث لعلمنا به «٤».

أقول: لو لم يكن إجماع و لم يكن ضعف في الحديث لكننا نعمل به، ثم لا يخفى أن ضعف الحديث إنما هو من جهة الواسطتين الموجودتين بين الفضل و الصدوق، و أمياً الفضل فهو من ثقة الأصحاب و بقي إلى زمان العسكري عليه السلام و مات قبل وفاته بسنتين، و بقاءه إلى ذلك الزمان لا يوجب خللاً فيما يرويه عن الرضا عليه السلام، لجواز أن يكون قد طال عمره كما لا يخفى. ثم إنه عدّ في مفتاح الكرامة «٥» من جملة الروايات الدالة على عدم السقوط ما

(١) الفقيه ١: ٢٩٠ ح ١٣٢٠، علل الشرائع: ٢٦٧، عيون أخبار الرضا عليه السلام ٢: ١١٣، الوسائل ٤: ٩٥. أبواب أعداد الفرائض ب ٢٩ ح ٣.

(٢) التهذيب ٢: ١٤ ح ٣٢، الوسائل ٤: ٨١. أبواب أعداد الفرائض ب ٢١ ح ١.

(٣) مجمع الفائدة و البرهان ٢: ٨.

(٤) مدارك الاحكام ٣: ٢٧.

(٥) مفتاح الكرامة ٢: ١١.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٦٤

رواه الصدوق في العيون عن رجاء بن أبي الضحاح الذي صاحب مع الرضا عليه السلام من المدينة إلى خراسان، و قال: إن الرواية تدلّ على أن الرضا عليه السلام كان يصلّي الوتيرة في السفر. و هذا منه عجيب، لأنه ليس في الرواية إلاً أنه عليه السلام كان يأتي بناقلة الظهرين و يصلّي العشاء الآخرة أربع ركعات و يترك الوتيرة «١». و من الواضح أن الإتيان بناقلة الظهرين و صلاة العشاء أربع ركعات إنما هو في موارد قصد الإقامة، كما هو واضح. فالرواية تدلّ على أنه كان يترك الوتيرة و لو مع الإتيان بالعشاء أربع ركعات، و ليس فيها من صلاة الوتيرة- و أنه كان يفعلها- عين و لا أثر.

### الأمر الخامس: هل تسقط الأربع ركعات المزيدة في يوم الجمعة على نافتها في السفر أم لا؟

فيه وجهان، الظاهر هو الوجه الأول و إن كان يظهر من بعضهم التردد. و الوجه في ذلك أنها من النوافل الراتبّة، غاية الأمر ثبوتها في خصوص يوم الجمعة، فيشملها الأخبار الدالة على سقوط مطلق التطوّع في السفر، بعد حملها على خصوص الرواتب، لعدم سقوط غيرها ضرورة.

(١) عيون أخبار الرضا عليه السلام ٢: ١٨١ ح ١٨٠، الوسائل ٤: ٥٥. أبواب أعداد الفرائض ب ١٣ ح ٢٤.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٦٥

### المقدمة الثانية في المواقيت

#### أوقات الفرائض



## إشارة

الوقت من الشرائط المعتبرة في الصلوات المفروضة، و اعتبره في الجملة مما لا إشكال فيه، بل هو من ضروريات الإسلام و عليه اتفق قاطبة المسلمين «١»، و تدل عليه الآيات الشريفة، منها قوله تعالى أقم الصلاة لتدلوك الشمس إلى غسق الليل و قرآن الفجر إن قرآن الفجر كان مشهوداً. و من الليل فتعجده به نافله لك عسى أن يعثك ربك مقاماً محموداً «٢» و المراد بدلوك الشمس انتقالها عن دائرة نصف النهار، و بالغسق انتصاب الليل أو سقوط الشفق، و الآية تتضمن لبيان وقت الصلوات الخمس المفروضة بأجمعها، أربع منها يستفاد من صدرها، و واحدة

(١) الخلاف ١: ٢٥٥، المعبر ٢: ٢٦، تذكرة الفقهاء ٢: ٢٩٩، الذكرى ٢: ٣١٩، اللعنة و الروضة البهية ١: ١٧٢، جواهر الكلام ٧: ٧١، جامع المقاصد ٢: ١١، مفتاح الكرامة ٢: ١٣، المجموع ٣: ٢١، بداية المجتهد ١: ١٣٨.  
(٢) الاسراء: ٧٨ - ٧٩.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٦٦

و هي صلاة الصبح من ذيلها، لأنها المراد بقوله: و قرآن الفجر، و إطلاقه عليها من باب إطلاق لفظ الجزء و إرادة الكل، و من هنا قال بعض الحنفية: بأن القراءة ركن في الصلاة لتكون من الأجزاء الرئيسة.

و منها: قوله تعالى و سيبح بحمد ربك قبل طلوع الشمس و قبل الغروب «١» و من الليل فسبحه و أذبار السجود «٢». و منها قوله عز و جل أقم الصلاة طرفي النهار و زلفاً من الليل إن الحسنات يذهبن السيئات «٣»، و المراد من قوله: «طرفي النهار» أما صلاة الصبح و العصر، و إما صلاة الصبح و المغرب، فعلى الأول يكون المراد من قوله «زلفاً من الليل» المغرب و العشاء، و على الثاني يكون المراد منه خصوص العشاء.

و حكى عن كنز العرفان «٤» أنه احتمال أن يكون المراد بالطرف الأول وقت صلاة الصبح، و بالطرف الثاني وقت الأربع الأخر، و قوله «زلفاً من الليل» ناظر إلى صلاة الليل. و يرد عليه أن الخطاب في الآية و إن كان متوجهاً إلى النبي صلى الله عليه و آله، و لكن المراد بالإقامة ليس مجرد إتيانه صلى الله عليه و آله بها، بل حمل الناس على إتيانها و بعثهم عليه، فلا يمكن أن يكون المراد ما يشمل صلاة الليل، بعد كونها نافله غير واجبة كما هو واضح.

و منها: قوله تعالى فأقيموا الصلاة إن الصلاة كانت على المؤمنين كتاباً موقوتاً «٥»، يقال: وقته و وقته، إذا عين له وقتاً. فالآية ناظرة إلى أصل اعتبار

(١) طه: ١٣٠.

(٢) ق: ٤٠.

(٣) هود: ١١٤.

(٤) كنز العرفان ١: ٧٣.

(٥) النساء: ١٠٣.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٦٧

الوقت في الصلاة. نعم يحتمل أن يكون الموقوت بمعنى المفروض الثابت، و حينئذ فالآية أجنبية عما نحن بصدد. إلى غير ذلك من الآيات التي يستفاد منها مشروطة الصلاة بوقت معين.

ثم إنه لا إشكال في أن أوقات الفرائض اليومية موسّعة، ولا خلاف فيه من أحد عدى ما حكى عن أبي حنيفة وجماعة «١»، حيث أنكروا التوسعة بتخيل استحالتها عقلا، ولذا ذهب أبو حنيفة إلى اتّصاف الصلاة بالوجوب في آخر الوقت، لأنّ قبله يجوز تركها إجماعا.

و الغرض الآن ليس البحث في جواز التوسعة وعدمه، لأننا أشبعنا الكلام في ذلك في الأصول «٢»، ومجمله، أن متعلّق الوجوب في الواجبات الموسّعة إنّما هو الأمر الكليّ المقيّد بوقت وسيع، والتخيير بين أجزاء الوقت عقليّ لا شرعيّ، ففي صلاة الظهر مثلا يكون المأمور بها هي الصلاة المتقيّدة بوقوعها بين الزوال والغروب، غاية الأمر أن لهذه الطبيعة أفرادا ومصاديق متعاقبة، يتخير المكلف عقلا بين إيجادها في ضمن أيّ فرد شاء منها، ولازم ذلك اتّصاف كلّ فرد بال مطلوبية عند المولى، وبالجملة فالإشكال في جواز التوسعة ممّا لا ينبغي أن يصغى إليه.

(١) المجموع ٣: ٤٧، بداية المجتهد ١: ١٣٨، المغنى لابن قدامة ١: ٤١٤ و ٤١٥، الشرح الكبير ١: ٤٦٤، الخلاف ١: ٢٧٦ مسألة ١٨، المعبر ٢: ٢٩، تذكرة الفقهاء ٢: ٢٩٩.

(٢) نهاية الأصول ١: ٢٣٣، الفصل السابع في الموسّع والمضيق.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٦٨

## مسائل في تفصيل الأوقات

### إشارة

إذا عرفت ذلك فيقع الكلام في تفصيل الأوقات، نتعرّض له في ضمن مسائل:

### المسألة الأولى: ابتداء وقت الظهرين

قال الله تبارك وتعالى **أَقِمِ الصَّلَاةَ لِذُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ** «١»، ويستفاد منه كما عرفت أوقات الصلوات الأربع، الظهرين والعشائين، والمراد بالذلول هو الزوال، كما قال به كثير من أهل اللغة «٢»، ويدلّ عليه أيضا ما رواه زرارة في حديث قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عمّا فرض الله تعالى من الصلاة؟ فقال:

«خمس صلوات في الليل والنهار. فقلت: هل سمّاهنّ الله وبيّنهنّ في كتابه؟ قال:

نعم، قال الله عزّ وجلّ **لِنَبِيِّهِ أَقِمِ الصَّلَاةَ لِذُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ** و دلوكها: زوالها، ففيما بين دلوك الشمس إلى غسق الليل أربع صلوات- إلى أن قال:- و غسق الليل هو انتصافه» «٣».

وبالجملة: فلا- إشكال في أن أوّل وقت الظهر هو زوال الشمس، وما حكى عن ابن عباس من جواز تقديمه على ذلك بقليل، و الإتيان به قرب الزوال للمسافر «٤»، فمردود بالإجماع «٥» ومخالفته للكتاب والسنة «٦»، وقد تواترت الأخبار

(١) الاسراء: ٨٠.

(٢) النهاية لابن الأثير ٢: ١٣٠، الصحاح ٤: ١٥٨٤، لسان العرب ١٠: ٤٢٧، المصباح المنير: ١٩٩.

(٣) الكافي ٣: ٢٧١ ح ١، تفسير العياشي ٢: ٣٠٠ ح ١٣٨، الوسائل ٤: ١٠. أبواب أعداد الفرائض ب ٢ ح ١.

(٤) المغنى لابن قدامة ١: ٤٤١، الشرح الكبير ١: ٤٨٠، تذكرة الفقهاء ٢: ٣٨١.

(٥) المجموع ٣: ١٨، المغنى لابن قدامة ١: ٣٧١، أحكام القرآن للجصاص ٢: ٢٦٨، الخلاف ١: ٢٥٦، مسألة ٣، المعبر ٢: ٢٧، تذكرة الفقهاء ٢: ٣٠٠.

بروجردى، آقا حسين طباطبائي، نهاية التقرير، ٣ جلد، ه ق

نهاية التقرير؛ ج ١، ص: ٦٨

(٦) سنن الترمذى ١: ٢٠٢، ح ١٥١، صحيح البخارى ١: ١٥٤، ب ١١، ح ٥٤١، سنن ابن ماجه ١: ٢١٩، ح ٦٦٧، صحيح مسلم ٥: ٩٣، ب ٣١، ح ١٧٣.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٦٩

الدالة على أن أول وقت الظهر هو الزوال، الظاهرة في عدم جواز الإتيان بصلاة الظهر قبله، ولا بأس بذكر بعضها فنقول: منها: صحيحة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: «إذا زالت الشمس دخل الوقتان الظهر والعصر، فإذا غابت الشمس دخل الوقتان المغرب والعشاء الآخرة» (١).

ومنها: رواية عبيد بن زرارة قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن وقت الظهر والعصر؟ فقال: «إذا زالت الشمس دخل وقت الظهر والعصر جميعا، إلا أن هذه، قبل هذه ثم أنت في وقت منهما جميعا حتى تغيب الشمس» (٢).

ومنها: صحيحة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: «صلى رسول الله صلى الله عليه وآله بالناس الظهر والعصر حين زالت الشمس في جماعة من غير علة» (٣).

ومنها: رواية داود بن فرقد عن بعض أصحابنا، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا زالت الشمس فقد دخل وقت الظهر حتى يمضى مقدار ما يصلى المصلّى أربع ركعات» (٤) الحديث.

ومنها: رواية منصور بن يونس عن العبد الصالح عليه السلام قال: سمعته يقول: «إذا زالت الشمس فقد دخل وقت الصلاتين» (٥). إلى غير ذلك من الأخبار الكثيرة المتواترة المذكورة في الوسائل في الباب الرابع من أبواب المواقيت. ويدل على ذلك مضافا إلى ما عرفت، استقرار طريقة المسلمين على ذلك في جميع الأعصار، من زمن النبي صلى الله عليه وآله إلى يومنا هذا.

(١) الفقيه ١: ١٤٠ ح ٦٤٨، التهذيب ٢: ١٩ ح ٥٤٤، الوسائل ٤: ١٢٥. أبواب المواقيت ب ٤ ح ١.

(٢) التهذيب ٢: ٢٤ ح ٦٨ و ص ١٩ ح ٥١ و ص ٢٦ ح ٧٣، الاستبصار ١: ٢٤٦ ح ٨٨١ و ص ٢٦٠ ح ٩٣٤، الفقيه ١:

١٣٩ ح ٦٤٧، الوسائل ٤: ١٢٦. أبواب المواقيت ب ٤ ح ٥٠.

(٣) التهذيب ٢: ١٩ ح ٥٣، وفيه: «عن أبي عبد الله عليه السلام»، الوسائل ٤: ١٢٦. أبواب المواقيت ب ٤ ح ٦.

(٤) التهذيب ٢: ٢٥ ح ٧٠، الاستبصار ١: ٢٦١ ح ٩٣٦، الوسائل ٤: ١٢٧. أبواب المواقيت ب ٤ ح ٧.

(٥) التهذيب ٢: ٢٤٤ ح ٩٦٦، الاستبصار ١: ٢٤٦ ح ٨٧٦، الوسائل ٤: ١٢٧. أبواب المواقيت ب ٤ ح ١٠.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٧٠

و هل المراد بالزوال وصول أول جزء من الشمس إلى دائرة نصف النهار، أو وصول وسطها إليها، أو وصول آخرها؟ الظاهر هو الثاني، لأن الاعتبار إنما هو بانتصاف النهار والانتصاف الحقيقي لا يحصل إلا بوصول وسطها إليها كما لا يخفى.

إذا عرفت ما ذكرنا فاعلم أن هنا أخبارا تدل بظاهرها على أن وقت صلاة الظهر صيرورة الفىء قدما «١»، وأول وقت العصر صيرورته قدمين «٢»، وأخبارا آخر تدل على أن أول وقت الظهر صيرورة الفىء قدمين أو ذراعا، وأول وقت العصر صيرورته أربعة أقدام أو

ذراعين (٣)، و المراد بالقدم سبع الشاخص، و بالذراع قدما. و لكنّها لا تصلح أن تعارض مع الأخبار المتقدّمة الدالّة على أن وقت الظهر يدخل بمجرّد الزوال، لأنّها لا تدلّ على أن وقت الظهر لا يدخل إلّا بعد تحقّق تلك المقادير، حتّى يجب له انتظار مضيتها، بحيث لو أتى بها قبلها لكانت باطلة، بل ظاهرها أن اعتبار القدم أو القدمين أو نحوهما، إنّما هو لأجل الإتيان بالنافلة، و اختلافها في المقدار الموضوع للنافلة إنّما هو من جهة اختلاف المتفّلين في الخفة و البطء و التطويل و التقصير.

و بالجملة: يستفاد من هذه الروايات أن وقت فريضة الظهر بالأصل إنّما هو بعد الزوال، لكن مزاحمة النوافل لها اقتضت ثبوت وقت عرضي لها، و هو بعد صيرورة الفيء قدما أو قدمين أو ذراعا، فلا تنافي الروايات المتقدّمة أصلا. و يشهد لما ذكرنا روايات:

(١) التهذيب ٢: ٢١ ح ٥٩ و ص ٢٤٤ ح ٩٧٠ ج ٣: ١٣ ح ٤٥، الاستبصار ١: ٤١٢ ح ١٥٧٧ و ص ٢٤٧ ح ٨٨٤، ٨٨٥ الوسائل ٤: ١٤٤، ١٤٥. أبواب المواقيت ب ٨ ح ١١ و ١٧.

(٢) الفقيه ١: ١٤٠ ح ٦٤٩، التهذيب ٢: ٢٥٥ ح ١٠١٢، الاستبصار ١: ٢٤٨ ح ٨٩٢، الوسائل ٤: ١٤٠. أبواب المواقيت ب ٨ ح ١ و ٢.

(٣) التهذيب ٢: ٢٤٩ - ٢٥٠ ح ٩٨٩ - ٩٩٣، الاستبصار ١: ٢٥٤ - ٢٥٥ ح ٩١٢ - ٩١٦، الوسائل ٤: ١٤٧ - ١٤٨.

أبواب المواقيت ب ٨ ح ٢٨، ٣٠.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٧١

منها: صحيحة الحارث بن المغيرة و عمر بن حنظلة و منصور بن حازم جميعا قالوا: كنّا نقيس الشمس بالمدينة بالذراع، فقال أبو عبد الله عليه السّلام: «ألا أبتئكم بأبين من هذا؟ إذا زالت الشمس فقد دخل وقت الظهر، إلّا أن بين يديها سبحة، و ذلك إليك إن شئت طوّلت و إن شئت قصّرت» (١).

و منها: صحيحة زرارة عن أبي جعفر عليه السّلام في حديث قال: «أ تدرى لم جعل الذراع و الذراعان؟» قلت: لم جعل ذلك؟ قال: «لمكان النافلة، لك أن تتنفل من زوال الشمس إلى أن يمضى ذراع فإذا بلغ فيؤك ذراعا من الزوال بدأت بالفريضة و تركت النافلة» (٢) الحديث.

و منها: صحيحة زرارة أيضا عن أبي جعفر عليه السّلام قال: «أ تدرى لم جعل الذراع و الذراعان؟» قلت: لم؟ قال: «لمكان الفريضة، لك أن تتنفل من زوال الشمس إلى أن تبلغ ذراعا، فإذا بلغت ذراعا بدأت بالفريضة و تركت النافلة» (٣). فإنّ معنى اختصاص البداية بالفريضة و ترك النافلة بما إذا بلغت الذراع أن قبل بلوغها إليه لا يختصّ البداية بها، بل هما مشتركتان، لا أنّه لا يجوز البداية بالفريضة أصلا كما لا يخفى.

و منها: رواية محمّد بن أحمد بن يحيى قال: كتب بعض أصحابنا إلى أبي الحسن عليه السّلام: روى عن آبائك القدم و القدمين و الأربع، و القامة و القامتين، و ظلّ مثلك، و الذراع و الذراعين؟ فكتب عليه السّلام: «لا القدم و لا القدمين، إذا زالت الشمس فقد دخل وقت الصلاتين، و بين يديها سبحة و هي ثمان ركعات، فإن شئت طوّلت و إن شئت قصّرت، ثمّ صلّ الظهر، فإذا فرغت كان بين الظهر و العصر سبحة، و هي

(١) الكافي ٣: ٢٧٦ ح ٤: الوسائل ٤: ١٣١. أبواب المواقيت ب ٥ ح ١.

(٢) الفقيه ١: ١٤٠ ح ٦٥٣، التهذيب ٢: ١٩ ح ٥٥، الاستبصار ١: ٢٥٨ ح ٨٩٩، علل الشرائع ٣٤٩ ح ٢، الوسائل ٤: ١٤١. أبواب المواقيت ب ٨ ح ٣، ٤.

(٣) الكافي ٣: ٢٨٨ ح ١، التهذيب ٢: ٢٤٥ ح ٩٧٤، الاستبصار ١: ٢٤٩ ح ٨٩٣، الوسائل ٤: ١٤٦. أبواب المواقيت ب ٨ ح ٢٠.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٧٢

ثمان ركعات، إن شئت طوّلت و إن شئت قصّرت، ثمّ صلّ العصر «١». إلى غير ذلك من الأخبار، و المستفاد من مجموعها أنّ وقت الظهر يدخل بمجرد الزوال إلّا أنّ التقدير بتلك المقادير إنّما هو بملاحظة إتيان النافلة قبلها، لا أنّ وقتها لا يدخل إلّا بعد قدم أو نحوه كما هو واضح.

و ممّا ذكرنا ظهر أنّه لا وجه لحمل الأخبار - الدالّة على أنّ الوقت إنّما يدخل بمجرد الزوال - على التقيّة، بعد كون ذلك مجمعا عليه و موردا لاتّفاق المسلمين، عدى مالك «٢» القائل بعدم جواز الإتيان بصلاة الظهر ما لم يصرف الفىء بقدر شراك النعل. و سيجىء نقل دليله، كما أنّه لا إشكال فيها من حيث السند بعد كونها متواترة إجمالا. فالمتعيّن ما ذكرنا فى مقام الجمع.

ثمّ إنّ هل يستفاد من الأخبار - الدالّة على أنّ وقت الظهر إنّما هو بعد صيرورة الفىء قدما أو قدمين أو ذراعا، بعد حملها على ما ذكرنا - استحباب تأخير الظهر إلى تلك المقادير أم لا؟ بل كان محطّ النظر فيها هو بيان وقت يشترك فيه الفريضة و النافلة، و يجوز فيه مزاحمة الثانية للأولى، من دون أن يكون لتأخير الفريضة فضل أصلا؟ و على التقدير الأوّل فهل يستفاد منها استحباب تأخير الظهر مطلقا، و لو لم يكن قاصدا للنافلة، أو لم تشرع فى حقّه لكونه مسافرا، أو يكون ذلك مختصّا بمن كان قاصدا للنافلة و مشروعاً فى حقّه؟ الظاهر أنّ تلك الأخبار مسوقة لمجرّد بيان وقت يمكن أن يزاحم فيه النافلة للفريضة، من غير دلالة على استحباب تأخير الفريضة مطلقا، أو مع الإتيان بالنافلة قبلها، و لذا صرح فى كثير منها بأنّه إذا مضى هذا المقدار بدأ بالفريضة و ترك النافلة «٣»، و حينئذ فما ورد من أنّ «أوّل

(١) التهذيب ٢: ٢٤٠ ح ٩٩٠، الاستبصار ١: ٢٥٤ ح ٩١٣، الوسائل ٤: ١٣٤. أبواب المواقيت ب ٦ ح ١٣.

(٢) المدوّنة الكبرى ١: ٥٥، المجموع ٣: ٢٤، الخلاف ١: ٢٥٦ مسألة ٣.

(٣) راجع الوسائل ٤: ١٤٠ أبواب المواقيت ب ٨.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٧٣

الوقت رضوان الله و آخره عفو الله «١»، و غيره من الروايات التى تدلّ على استحباب الإتيان بها فى أوّل وقتها باق على إطلاقه كما لا يخفى.

ثمّ إنّ حكى عن الفيض فى الوافى، و صاحب المنتقى، القول بأفضليّة التأخير «٢» مطلقا نظرا إلى أنّ الجمع بين ما دلّ على دخول وقت الظهر بمجرد الزوال، و ما دلّ على دخوله بعد ذراع مثلا يقتضى حمل الطائفة الثانية على أفضليّة تأخيرها إلى ذلك المقدار مطلقا، سواء أراد الإتيان بالنافلة أم لا، و يمكن أن يستشهد على هذا الجمع بروايات:

منها: الأخبار الدالّة على أنّ النبيّ صلّى الله عليه و آله كان يصلّى الظهر بعد صيرورة الفىء ذراعا، و العصر بعد صيرورته ذراعين «٣».

و منها: ما فى نهج البلاغة من كتاب علىّ عليه السّلام إلى أمراءه المشتمل على قوله:

«فصلّوا بالناس الظهر حين تفىء الشمس مثل مريض العنز» «٤».

و منها: رواية زرارة قال: قلت لأبى عبد الله عليه السّلام: أصوم فلا أقبل حتى تزول الشمس، فإذا زالت الشمس صلّيت نوافلى ثمّ صلّيت الظهر، ثمّ صلّيت نوافلى ثمّ صلّيت العصر، ثمّ نمت، و ذلك قبل أن يصلّى الناس، فقال: «يا زرارة إذا زالت الشمس فقد دخل الوقت، و لكنّى أكره لك أن تتخذة وقتا دائما» «٥»، فإنّ زرارة مع فرضه الإتيان بالنوافل، كره له الإمام عليه السّلام تعجيل الفريضة.

و منها: موثقة عبيد بن زرارة قال: سألت أبا عبد الله عليه السّلام عن أفضل وقت

(١) الفقيه ١: ١٤٠ ح ٦٥١، الوسائل ٤: ١٢٣. أبواب المواقيت ب ٣ ح ١٦، سنن الدارقطنى ١: ٢٠١ ح ٩٧٢ - ٩٧٤.

(٢) الوافى ٧: ٢٢٢، منتقى الجمان ١: ٤٠١ - ٤١١، جواهر الكلام ٧: ٨٠.

(٣) الوسائل ٤: ١٤١. أبواب المواقيت ب ٨.

(٤) نهج البلاغة. كتاب ٥٢: ٩٨٦، الوسائل ٤: ١٦٢. أبواب المواقيت ب ١٠ ح ١٣.

(٥) التهذيب ٢: ٢٤٧ ح ٩٨١، الاستبصار ١: ٢٥٢ ح ٩٠٥، الوسائل ٤: ١٣٤. أبواب المواقيت ب ٥ ح ١٠.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٧٤

الظهر؟ قال: «ذراع بعد الزوال»، قال: قلت: في الشتاء والصيف سواء؟ قال:

«نعم» (١).

ومنها: رواية محمد بن فرج قال: كتبت أسأله عن أوقات الصلاة؟ فأجاب:

«إذا زالت الشمس فصل سبحتك، وأحب أن يكون فراغك من الفريضة والشمس على قدمين» (٢).

لكن بإزاء هذه الروايات أخبار كثيرة تدل على استحباب التعجيل، وأفضلية أول الوقت و حملها على كون المراد بالأول أول الذراع و

الذراعين بعيد في الغاية، لأن بعضها بل كثيرها يمنع هذا الحمل، ولا بأس بنقل بعضها فنقول:

منها: رواية أبي بصير قال: ذكر أبو عبد الله عليه السلام أول الوقت و فضله، فقلت:

كيف أصنع بالثمانى ركعات؟ فقال: «خفف ما استطعت» (٣).

و أنت خبير بعدم إمكان حمل هذه الرواية على أول الذراع مثلا كما هو واضح.

ومنها: رواية زرارة قال: قلت لأبي جعفر عليه السلام: أصلحك الله وقت كل صلاة أول الوقت أفضل أو وسطه أو آخره؟ قال: «أوله،

إن رسول الله صلى الله عليه وآله قال: إن الله عز وجل يحب من الخير ما يعجل» (٤).

ومنها: رواية ذريح المحاربي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «سأل أبا عبد الله عليه السلام أناس و أنا حاضر- إلى أن قال:- فقال

بعض القوم: إنا نصلى الأولى إذا كانت على قدمين، والعصر على أربعة أقدام؟ فقال أبو عبد الله عليه السلام: «النصف من ذلك

(١) التهذيب ٢: ٢٤٩ ح ٩٨٨، الاستبصار ١: ٢٥٤ ح ٩١١، الوسائل ٤: ١٤٧ أبواب المواقيت ب ٨ ح ٢٥.

(٢) التهذيب ٢: ٢٥٠ ح ٩٩١، الاستبصار ١: ٢٥٥ ح ٩١٤، الوسائل ٤: ١٤٨ أبواب المواقيت ب ٨ ح ٣١.

(٣) التهذيب ٢: ٢٥٧ ح ١٠١٩، الوسائل ٤: ١٢١. أبواب المواقيت ب ٣ ح ٩.

(٤) الكافي ٣: ٢٧٤ ح ٥، التهذيب ٢: ٤٠ ح ١٢٧، الاستبصار ١: ٢٤٤ ح ٨٧١، الوسائل ٤: ١٢٢ أبواب المواقيت ب ٣ ح ١٢.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٧٥

أحب إليّ» (١).

ومنها: صحيحة الحارث بن المغيرة و عمر بن حنظلة و منصور بن حازم جميعا المتقدمه (٢). و يؤيد ذلك أن المشهور بين الإمامية

عدم استحباب التأخير لذاته، و ما ورد من فعل رسول الله صلى الله عليه وآله (٣) و أمر على عليه السلام (٤) فمحمول على أن التأخير

أنما كان لملاحظة المأمومين الذين كانوا لا يتركون النوافل، مع اختلافهم في الخفة و البطء و التطويل و التقصير، مضافا إلى موافقة

هذه الأخبار للكتاب العزيز في قوله تعالى:

وَسَارِعُوا إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ (٥) و قوله تعالى فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ (٦) إذ لا ريب أن الصلاة سيما الفريضة منها من أهم الخيرات و

أسباب المغفرة.

ثم إن بعض الأخبار المتقدمه يدل على أن أول الوقت هو القدمان، لا كونه هو وقت الفضيلة، مع أنه خلاف الضرورة. و بالجملة لا

إشكال في أن أول الوقت أفضل من غيره. و لكن لا يلزم التعرض لهذه المسألة، و ذكر الأخبار الواردة فيها، و بيان الجمع بينها بنحو

التفصيل، لأنه يوجب التطويل.

تتمية: قد عرفت اتفاق المسلمين على أن وقت الظهر يدخل بمجرّد الزوال «٧»، نعم قال مالك: أحبّ تأخيرها حتى يصير الفىء بقدر شراك النعل «٨». و مستنده في ذلك رواية جبرئيل التي رواها العامة و الخاصة مع اختلاف يسير، فروى الشافعي

(١) التهذيب ٢: ٢٤٦ ح ٩٧٨، الاستبصار ١: ٢٤٩ ح ٨٩٧، الوسائل ٤: ١٤٦ أبواب المواقيت ب ٨ ح ٢٢.

(٢) الوسائل ٤: ١٣١. أبواب المواقيت ب ٥ ح ١.

(٣) الوسائل ٤: ١٤٠. أبواب المواقيت ب ٨ ح ٣، ٤، ٧، ١٠، ٢٤، ٢٨.

(٤) نهج البلاغة: ٩٨٦، كتاب ٥٢، الوسائل ٤: ١٦٢. أبواب المواقيت ب ١٠ ح ١٣.

(٥) آل عمران: ١٣٣.

(٦) المائدة: ٤٨.

(٧) الخلاف ١: ٢٥٦ مسألة ٣، بداية المجتهد ١: ١٣٨-١٣٩، المعتمد ٢: ٢٧، تذكرة الفقهاء ٢: ٣٠٠ مسألة ٢٤.

(٨) المجموع ٣: ٢٤، المدونة الكبرى ١: ٥٥، الخلاف ١: ٢٥٦ مسألة ٣.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٧٦

في كتاب الام عن نافع بن جبير بن مطعم، عن ابن عباس، عن النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ أَنَّهُ قَالَ:

أَمَنِي جَبْرَائِيلُ عِنْدَ بَابِ الْبَيْتِ فِي يَوْمٍ وَقَدْ زَالَتِ الشَّمْسُ، وَكَانَ ظِلُّهُ بِقَدْرِ شَرَائِكِ، وَقَدْ أَتَانِي ثَانِيًا حِينَ كَانَ ظِلُّهُ بِقَدْرِ شَاخِصٍ لِلْعَصْرِ، وَ أَتَانِي عِنْدَ غُرُوبِ الشَّمْسِ وَ أَمَنِي لِلْمَغْرَبِ، وَ أَتَانِي عِنْدَ سِقُوطِ الشَّفَقِ وَ أَمَنِي صَلَاةَ الْعِشَاءِ، وَقَدْ أَتَانِي الصُّبْحُ وَ أَمَنِي لِلصُّبْحِ، وَ أَتَانِي فِي يَوْمِ الثَّانِي وَ أَمَنِي صَلَاةَ الظُّهْرِ حِينَ كَانَ الظِّلُّ بِقَدْرِ الشَّاخِصِ وَ الْعَصْرِ حِينَ كَانَ مِثْلِينَ، وَ الْمَغْرِبَ مَا دَامَ الْغُرُوبُ، وَ الْعِشَاءَ عِنْدَ سِقُوطِ الشَّمْسِ أَوْ عِنْدَ قَرَبِ الشَّفَقِ «١». وَ رَوَاهَا غَيْرُهُ مِنْ مَحَدِّثِي الْعَامَّةِ كَأَبِي دَاوُدَ فِي سَنَتِهِ «٢» مَعَ اخْتِلَافٍ وَقَدْ وَرَدَ فِي رَوَايَاتِنَا مَوْضِعَ أَمَنِي كَلِمَةً أَمْرِي وَ حَكَاهَا فِي الْوَسَائِلِ فِي الْبَابِ الْعَاشِرِ بِطَرَقِ أَرْبَعَةَ «٣»، لَكِنْ فِيهَا بَدَلَ الْمِثْلِ وَ الْمِثْلِينَ، الْقَامَةَ وَ الْقَامَتِينَ، أَوْ الذَّرَاعِ وَ الذَّرَاعِينَ، أَوْ الْقَدَمِينَ وَ أَرْبَعَةَ أَقْدَامٍ. هَذَا، وَ لَكِنْ دَلَّالَتُهَا عَلَى أَنَّ أَوَّلَ الْوَقْتِ هُوَ مَا بَعْدَ الزَّوَالِ إِلَى الْمِثْلِ مَثَلًا مَمْنُوعَةً، فَالْحَقُّ هُوَ مَا ذَهَبَ إِلَيْهِ جَمِيعُ الْإِمَامِيَّةِ وَ جَمَاهُورِ الْعَامَّةِ، مِنْ أَنَّ أَوَّلَ الْوَقْتِ هُوَ بَعْدَ الزَّوَالِ لَمَا عُرِفَتْ.

### المسألة الثانية: آخر وقت الظهر

#### إشارة

فنقول: اختلفت الأمة في آخر وقت يجوز تأخير الظهر إليه، فيظهر من العامة أقوال أربعة، أحدها: إن آخر وقت الظهر هي صيرورة ظل كل شيء مثله، حكى ذلك عن الشافعي والأوزاعي والليث بن سعد، والثوري، وأحمد، وغيرهم.

(١) الام ١: ٧٢.

(٢) سنن أبي داود ١: ١٠٧ ح ٣٩٣، سنن الترمذي ١: ٢٠٠ ح ١٤٩.

(٣) تهذيب ٢: ٢٥٢-٢٥٣ ح ١٠٠١-١٠٠٤، الاستبصار ١: ٢٥٧-٢٥٨ ح ٩٢٢-٩٢٥، الوسائل ٤: ١٥٧-١٥٨. أبواب المواقيت ب ١٠

ح ٥-٧.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٧٧

ثانيها: ما حكى عن ابن جرير، وأبي ثور، والمزني، من أن آخر وقت الظهر صيرورة الظل مثل الشاخص مع مضى مقدار أربع ركعات بعده. ثالثها: ما ذهب إليه أبو حنيفة في الرواية المشهورة، وهو إن آخر وقت الظهر إذا صار ظل كل شيء مثليه. رابعها: ما حكى عن



عطا، و طاوس، و مالك، من امتداد وقت الظهر من حين الزوال إلى غروب الشمس «١».

و مستند القول الأول رواية جبرئيل المتقدمه. و كذا القول الثاني، فإن الرواية تدل على اشتراك الظهر و العصر في مقدار أربع ركعات، من أول المثل كما لا يخفى.

و مستند القول الثالث، الرواية النبوية التي تدل على أن مثل المسلمين و مثل أهل الكتابين من قبلهم، كمثل رجل استأجر أجيرا، فقال: من يعمل لي من الغداة إلى نصف النهار بقيراط؟ فعملت اليهود، ثم قال: من يعمل لي من الظهر إلى صلاة العصر بقيراط؟ فعملت النصراني، ثم قال: من يعمل لي إلى آخر النهار بقيراطين؟ فعملتم أنتم، فغضب اليهود و النصراني، و قالوا: نحن أكثر عملا و أقل أجرا. فقال:

هل نقصكم من حَقِّكم شيئا؟ ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء «٢». هذا و لكن لا يخفى قصور الرواية عن الدلالة على مقصود هذا القائل. و أما القول الرابع الذي ذهب إليه مالك و غيره فلم يذكر له مستند، و لعله أخذه من الصادق عليه السلام لكثرة تشرفه إليه و ارتباطه معه، و لكنّه أخفاه تقيّه أو لغيرها.

و أما الإمامية- رضوان الله عليهم- فالمسألة محلّ خلاف بينهم أيضا، و أقوالهم ربّما ترتقى إلى عشرة، كما حكاها في مفتاح الكرامة «٣»، و لكن لا حاجة

(١) الامّ ١: ٧٢، المغنى لابن قدامة ١: ٣٧٤، المجموع ٣: ٢١، أحكام القرآن للجصاص ٢: ٢٦٩، بداية المجتهد ١: ١٣٨-١٣٩، الخلاف ١: ٢٥٧ مسألة ٤، المعبر ٢: ٣٠، تذكرة الفقهاء ٢: ٣٠٢ مسألة ٢٦.

(٢) صحيح البخارى ٤: ١٧٤ ح ٣٤٥٩.

(٣) مفتاح الكرامة ٢: ١٨.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٧٨

إلى التطويل بنقل الجميع، و المهمّ منها أربعة أقوال: أحدها: ما ذهب إليه الشيخ رحمه الله في بعض كتبه، من أن آخر وقت المختار إذا صار ظلّ كلّ شيء مثله «١».

ثانيها، ما ذهب إليه أيضا في بعض كتبه، من أن آخره قدمان، و في موضع آخر منه أربعة أقدام «٢». ثالثها، صيرورة الفيء بقدر الذراع أو سبعي الشاخص، حكى هذا القول عن المفيد، و ابن أبي عقيل «٣». رابعها، بقاء وقته إلى أن يبقى إلى الغروب مقدار العصر، و هو اختيار المرتضى، و ابن الجنيد، و سلار، و ابن إدريس، و العلّامة «٤» و غيرهم. هذا، و لو قلنا بعدم اختصاص العصر بمقدار الأربع يمتدّ الوقتان إلى الغروب.

ثمّ إنّ كلّ من قال بامتداد وقت الظهر إلى قدر معيّن من المثل أو الذراع أو أربعة أقدام، قال بأنّ لكلّ صلاة وقتين: فالأول للمختار من المكلفين، و الثاني للمضطر، هذا، و لكنّ الظاهر هو القول الأخير، و الأخبار الظاهرة في غيره تحمل على بيان مراتب الفضل، فوقت الظهر يمتدّ اختيارا إلى أن يبقى إلى الغروب مقدار أداء العصر، و لكن ذلك إنّما هو وقت الإجزاء، دون وقت الفضيلة.

## فرعان:

### إشارة

و حيث انتهى الكلام إلى هذا المقام، فينبغي التعرّض لمسألتين مهمّتين جاريتين في غير الظهرين أيضا فنقول:



(٢) النهاية: ٥٩، ٦٠.

(٣) المقنعة: ٩٢، مختلف الشيعة ٢: ١١.

(٤) المسائل الناصريّات: ١٨٩ مسألة ٧٢، المراسم: ٦٢، السرائر ١: ١٩٥، الغنية: ٦٩، الوسيلة: ٨٢، الجامع للشرائع: ٦٠، و نقله ابن الجنيد في مختلف الشيعة ٢: ٩، الذكرى ٢: ٣٣٠، جواهر الكلام ٧: ٨٠-٨١، كشف اللثام ٣: ٣٠. نهاية التقرير، ج ١، ص: ٧٩

### الفرع الأول: لكل صلاة وقتان

إنّه قد اشتهر بينهم أنّ لكل صلاة وقتين، ويشهد بصدقه لسان الأخبار، و لكنّهم اختلفوا في المراد من ذلك على قولين: أحدهما، أنّ الوقت الأوّل اختياريّ، والثاني اضطراريّ، بمعنى عدم جواز التأخير إليه إلّا لذوى الأعذار. ثانيهما، إنّ الوقت الأوّل وقت الإجزاء، والثاني وقت الفضيلة، وأكثر القدماء كالشيخين وابن أبي عقيل وغيرهم على الأوّل «١»، و ذهب السيّد، وابن الجنيد، و جماعة إلى الثاني، و تبعهم المتأخرون «٢» و هو الأقوى، و منشأ الاختلاف بينهم هو اختلاف الأخبار الواردة في الباب، و أمّا ما يدلّ منها على المذهب المختار فكثيرة:

منها: رواية زرارة عن أبي جعفر عليه السّلام قال: قال أبو جعفر عليه السّلام: «أحبّ الوقت إلى الله عزّ و جلّ أوّله، حين يدخل وقت الصلاة فصلّ الفريضة، فإن لم تفعل فإنّك في وقت منهما حتّى تغيب الشمس» «٣».

و منها: رواية عبيد بن زرارة عن أبي عبد الله عليه السّلام في قوله تعالى أقيم الصلاة لدلوك الشمس إلى غسق الليل «٤» قال: «إنّ الله افترض أربع صلوات، أوّل وقتها زوال الشمس إلى انتصاف الليل، منها: صلاتان أوّل وقتها من عند زوال الشمس إلى غروب الشمس إلّا أنّ هذه قبل هذه، و منها: صلاتان أوّل وقتها من

(١) المقنعة: ٩٤، النهاية: ٥٨، المبسوط ١: ٧٢، الكافي في الفقه: ١٣٨، المهذب ١: ٦٩، و نقله عن ابن أبي عقيل في مختلف الشيعة ٢: ٤.

(٢) المسائل الناصريّات: ١٩٥، السرائر ١: ١٩٦، المعتمد ٢: ٢٦، مختلف الشيعة ٢: ٤، تذكرة الفقهاء ٢: ٣٠، كشف اللثام ٣: ١٩-٢٠، مدارك الأحكام ٣: ٣٢، جامع المقاصد ٢: ١١.

(٣) التهذيب ٢: ٢٤ ح ٦٩، الاستبصار ١: ٢٦٠ ح ٩٣٥، الوسائل ٤: ١١٩. أبواب المواقيت ب ٣ ح ٥.

(٤) الاسراء: ٨٠.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٨٠

غروب الشمس إلى انتصاف الليل إلّا أنّ هذه قبل هذه» «١».

و منها: رواية داود بن أبي يزيد و هو داود بن فرقد عن بعض أصحابنا، عن أبي عبد الله عليه السّلام قال: «إذا زالت الشمس فقد دخل وقت الظهر حتّى يمضى مقدار ما يصلّى المصلّى أربع ركعات، فإذا مضى ذلك فقد دخل وقت الظهر و العصر حتّى يبقى من الشمس مقدار ما يصلّى المصلّى أربع ركعات، فإذا بقى مقدار ذلك فقد خرج وقت الظهر و بقى وقت العصر حتّى تغيب الشمس» «٢».

و منها: ما رواه ابن مسكان عن الحلبيّ - في حديث - قال: سألته عن رجل نسي الأولى و العصر جميعاً ثمّ ذكر ذلك عند غروب الشمس؟ فقال: «إن كان في وقت لا يخاف فوت إحداهما فليصلّ الظهر ثمّ ليصلّ العصر، و إن هو خاف أن تفوته فليبدأ بالعصر، و لا يؤخّرها فتفوته فيكون قد فاتاه جميعاً، و لكن يصلّى العصر فيما قد بقى من وقتها، ثمّ ليصلّ الأولى بعد ذلك على أثرها» «٣».

و منها: رواية أخرى لعبيد بن زرارة قال: سألت أبا عبد الله عليه السّلام عن وقت الظهر و العصر؟ فقال: «إذا زالت الشمس دخل وقت

الظهر و العصر جميعا إلّا أنّ هذه قبل هذه، ثمّ أنت في وقت منهما جميعا حتّى تغيب الشمس» (٤).

و منها: رواية ثالثة لعبيد بن زرارة عن أبي عبد الله عليه السّلام قال: «إذا زالت الشمس دخل وقت الظهر و العصر جميعا ثمّ أنت في وقت منهما جميعا» (٥)، و غير ذلك من

(١) التهذيب ٢: ٢٥ ح ٧٢، الاستبصار ١: ٢٦١ ح ٩٣٨، الوسائل ٤: ١٥٧. أبواب المواقيت ب ١٠ ح ٤.

(٢) التهذيب ٢: ٢٥ ح ٧٠، الاستبصار ١: ٢٦١ ح ٩٣٦، الوسائل ٤: ١٢٧. أبواب المواقيت ب ٤ ح ٧.

(٣) التهذيب ٢: ٢٦٩ ح ١٠٧٤، الاستبصار ١: ٢٨٧ ح ١٠٥٢، الوسائل ٤: ١٢٩. أبواب المواقيت ب ٤ ح ١٨.

(٤) الفقيه ١: ١٣٩ ح ٦٤٧، التهذيب ٢: ٢٤، ٢٦ ح ٦٨ و ٧٣، و ص ١٩ ح ٥١، الاستبصار ١: ٢٤٦ ح ٨٨١ و ص ٢٦٠ ح ٩٣٤، الوسائل ٤: ١٢٦. أبواب المواقيت ب ٤ ح ٥.

(٥) الكافي ٣: ٢٧٦ ذ ح ٥، التهذيب ٢: ٢٦ ح ٧٣، الوسائل ٤: ١٣٠. أبواب المواقيت ب ٤ ح ٢٢.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٨١

الأخبار.

و استدللّ الشيخ رحمه الله و غيره أيضا بروايات:

منها: رواية عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السّلام قال: «لكلّ صلاة وقتان، و أوّل الوقتين أفضلهما، و وقت صلاة الفجر حين ينشق الفجر إلى أن يتجلل الصبح السماء، و لا ينبغي تأخير ذلك عمدا، و لكنّه وقت من شغل أو نسي أو سهى أو نام، و وقت المغرب حين تجب الشمس إلى أن تشتبك النجوم، و ليس لأحد أن يجعل آخر الوقتين وقتا إلّا من عذر أو من علّة» (١). و روى قطعة من هذه الرواية في الوسائل في موضع آخر أيضا (٢).

و لا يخفى أنّ قوله عليه السّلام: «و أوّل الوقتين أفضلهما»، يدل على المختار لدلالته على اشتراك الوقتين في أصل الفضيلة المرادف للإجزاء، و كذلك قوله عليه السّلام: «و لكنّه وقت من شغل»، فإنّ جعل الشغل موجبا لجواز التأخير لا يناسب مع تعيين الوقت الأوّل للإجزاء، إذ مع تعيينه يجب رفع اليد عن جميع المشاغل، و الإتيان بالواجب، و كذلك قوله: «لا ينبغي تأخير ذلك عمدا»، فإنّ التعبير ب «لا ينبغي» لا يناسب مع التعيين و اختصاص أوّل الوقت بالإجزاء كما هو واضح. و بالجملة فالرواية دليل على ما ذكرنا، لا أنّها تنافيه. و أمّا قوله عليه السّلام في ذيل الرواية: «و ليس لأحد أن يجعل آخر الوقتين وقتا إلّا من عذر أو علّة»، فإنّما هو لترغيب الناس و تحريضهم إلى الإتيان بالصلوات في أوائل أوقاتها، و كم لذلك من نظير في الأخبار التي سيقف لبيان المستحبات، إذا كان المقصود الترغيب إلى الإتيان بمستحبّ مؤكّد.

و بالجملة: فلا يستفاد من الرواية إلّا كراهة التأخير، و استحباب التقديم استحبابا مؤكّدا لا ينبغي تركه مع عدم العذر، كما يدلّ عليه ما ورد، من أنّ فضل

(١) التهذيب ٢: ٣٩ ح ١٢٣، الاستبصار ١: ٢٧٦ ح ١٠٠٣، الوسائل ٤: ٢٠٨. أبواب المواقيت ب ٢٦ ح ٥.

(٢) الوسائل ٤: ١١٩. أبواب المواقيت ب ٣ ح ٤.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٨٢

الوقت الأوّل على الآخر كفضل الآخرة على الدنيا (١). و نظيره من التعبيرات الواردة في بعض الأخبار الآخر (٢).

ثمّ إنّ القائل بعدم جواز التأخير عن أوّل الوقت، إمّا أن يريد بذلك الحرمة التكليفيّة و ترتّب العصيان فقط، من دون أن يخرج وقت الصلاة بالتأخير و يصير قضاء، و إمّا أن يريد الحرمة الوضعيّة الراجعة إلى خروج وقتها و صيرورتها قضاء، و لا يخفى أنّ احتمال

إرادتهم هو الوجه الثاني في غاية البعد، و على الأول فهو عصيان من دون ثبوت عقاب، كما التزم به و نطقت به الأخبار «٣» و حينئذ فيرجع هذا القول إلى ما ذكرنا كما لا يخفى.

### الفرع الثاني: الأوقات المختصة و المشتركة

#### إشارة

المشهور اختصاص مقدار أربع ركعات من أول الوقت بالإتيان بالظهر و من آخر الوقت بالعصر «٤»، خلافا للصدوق «٥» حيث إنه يظهر منه اشتراك الظهرين في دخول وقتها بمجرد الزوال، و امتداده إلى الغروب، غاية الأمر لزوم الترتيب بينهما، فلو صَلَّى العصر بعد الزوال بلا فصل، تبطل من جهة فقدانها للترتيب

(١) الكافي ٣: ٢٧٤ ح ٦، ثواب الأعمال: ٥٨ ح ٢، التهذيب ٢: ٤٠ ح ١٢٩، الوسائل ٤: ١٢٣. أبواب المواقيت ب ٣ ح ١٥.

(٢) راجع الوسائل ٤: ١١٨. أبواب المواقيت ب ٣.

(٣) الوسائل ٤: ١٢٣. أبواب المواقيت ب ٣ ح ١٦.

(٤) المبسوط ١: ٧٢، مسائل الناصريات: ١٨٩. المسألة ٧٢، السرائر ١: ١٩٥، المهذب ١: ٧١، الغنية: ٦٩، شرائع الإسلام ١: ٥٠، رياض المسائل ٣: ٣٣، مدارك الاحكام ٣: ٣٥، مستند الشيعة ٤: ٢٢، جواهر الكلام ٧: ٧٥، جامع المقاصد ٢: ٢٤.

(٥) الفقيه ١: ١٣٩ ح ٦٤٧.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٨٣

المعتبر فيها، لا من جهة وقوعها في غير وقتها، و تظهر الثمرة بين القولين فيما إذا صَلَّى العصر في وقت الظهر نسيانا، فعلى قول المشهور يجب عليه الإعادة لوقوعها في غير الوقت، و على قول الصدوق تصحح و لا- تجب عليه الإعادة، لأن المفروض وقوعها في وقتها، و الإخلال بالترتيب لا يضر، لأنه شرط في حال الذكر فقط.

هذا و الأقوى في المسألة ما اختاره المشهور.

و لا يخفى أن كلام الصدوق لا يأبى عن الحمل على ذلك، فإن مجرد الفتوى على طبق أخبار الاشتراك لا ينافي القول بالاختصاص، ألا ترى أن السيد المرتضى «١» رحمه الله- مع أنه أسند إلى الأصحاب ما يدل عليه أخبار الاشتراك- ذهب إلى الاختصاص و شرع في بيانه. و لو سلم التنافي فهو بدوى يرتفع بملاحظة جميع الأخبار، و من هنا يظهر أن القائمين بالاختصاص لم يطرحوا أخبار الاشتراك بل أفتوا بمضمونها، و السر في ذلك ما سيجيء من أن النظر فيها إنما هو إلى رد المخالفين القائمين بتباين الوقتين، فهي بصدد بيان الاشتراك في الجملة، و لا منافاة بينها و بين ما يدل على اختصاص مقدار أداء الظهر من أول الوقت به. و الأولى نقل أخبار المسألة فنقول: الأخبار الواردة في هذا الباب على قسمين: قسم منها ظاهر في الاشتراك و قسم آخر منها يدل على الاختصاص.

أما القسم الأول: فكثيرة: منها: رواية زرارة المتقدمة في المسألة الأولى «٢»، و منها: رواية عبيد بن زرارة المتقدمتان في المسألة الأولى «٣» أيضا. و منها: رواية ثالثة لعبيد بن زرارة، و هي ما رواه عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا زالت الشمس فقد

(١) المسائل الناصريات: ١٨٩.

(٢) الفقيه ١: ١٤٠ ح ٦٤٨، الوسائل ٤: ١٢٥. أبواب المواقيت ب ٤ ح ١.

(٣) الوسائل ٤: ١٥٧. أبواب المواقيت ب ١٠ ح ٤ و ص ١٢٦ ب ٤ ح ٥.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٨٤

دخل وقت الصلاتين إلا أن هذه قبل هذه» (١). و منها: رواية الصباح بن سيابة عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا زالت الشمس فقد دخل وقت الصلاتين» (٢). و منها: رواية سفيان بن السمط عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا زالت الشمس فقد دخل وقت الصلاتين» (٣). و منها: رواية مالك الجهني قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن وقت الظهر؟ فقال: «إذا زالت الشمس فقد دخل وقت الصلاتين» (٤).

و منها: رواية منصور بن يونس عن العبد الصالح عليه السلام قال: سمعته يقول: «إذا زالت الشمس فقد دخل وقت الصلاتين» (٥). و منها: رواية إسماعيل بن مهران قال: كتبت إلى الرضا عليه السلام: ذكر بعض أصحابنا أنه إذا زالت الشمس فقد دخل وقت الظهر و العصر و إذا غربت دخل وقت المغرب و العشاء الآخرة، إلا أن هذه قبل هذه في السفر و الحضر، و إن وقت المغرب إلى ربيع الليل، فكتب عليه السلام: «كذلك الوقت غير أن وقت المغرب ضيق». الحديث (٦). و غير ذلك مما هو ظاهر في الاشتراك.

و أما القسم الثاني: فروايتان، إحداهما: رواية داود بن أبي يزيد المتقدم (٧) و هي و إن كانت مرسله بإبهام الواسطة، إلا أن ذلك لا يضر بحجيتها بعد انجبارها بعمل الأصحاب. ثانيتهما: رواية الحلبي المتقدم (٨) أيضا.

(١) الكافي ٣: ٢٧٦ ح ٥، التهذيب ٢: ٢٦ ح ٧٣، الوسائل ٤: ١٣٠. أبواب المواقيت ب ٤ ح ٢١.

(٢) التهذيب ٢: ٢٤٣ ح ٩٦٤، الاستبصار ١: ٢٤٥ ح ٨٧٤، الوسائل ٤: ١٢٧. أبواب المواقيت ب ٤ ح ٨.

(٣) التهذيب ٢: ٢٤٤ ح ٩٦٥، الاستبصار ١: ٢٤٦ ح ٨٧٥، الوسائل ٤: ١٢٧. أبواب المواقيت ب ٤ ح ٩.

(٤) التهذيب ٢: ٢٤٤ ح ٩٦٧، الاستبصار ١: ٢٤٦ ح ٨٧٧، الوسائل ٤: ١٢٨. أبواب المواقيت ب ٤ ح ١١.

(٥) التهذيب ٢: ٢٤٤ ح ٩٦٦، الاستبصار ١: ٢٤٦ ح ٨٧٦، الوسائل ٤: ١٢٧. أبواب المواقيت ب ٤ ح ١٠.

(٦) الكافي ٣: ٢٨١ ح ١٦، التهذيب ٢: ٢٦٠ ح ١٠٣٧، الاستبصار ١: ٢٧٠ ح ٩٧٦، الوسائل ٤: ١٣٠. أبواب المواقيت ب ٤ ح ٢٠.

(٧) التهذيب ٢: ٢٥ ح ٧٠، الاستبصار ١: ٢٦١ ح ٩٣٦، الوسائل ٤: ١٢٧. أبواب المواقيت ب ٤ ح ٧.

(٨) التهذيب ٢: ٢٦٩ ح ١٠٧٤، الاستبصار ١: ٢٨٧ ح ١٠٥٢، الوسائل ٤: ١٢٩. أبواب المواقيت ب ٤ ح ١٨.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٨٥

إذا عرفت ذلك، فاعلم أنه لا مجال للإشكال في أخبار الاشتراك و الاعتراض عليها من حيث السند، فإنها مع كثرتها لا يمكن إنكار صدورها، مضافا إلى ذلك إنك عرفت أن القائلين بالاختصاص لم يطرحوا أخبار الاشتراك أيضا.

ثم إن عبارة السيد في هذا المقام تدل على صدور أخبار الاشتراك أيضا، قال في الناصريات: و الذي نذهب إليه أنه إذا زالت الشمس فقد دخل وقت الظهر بلا خلاف، ثم يختص أصحابنا بأنهم يقولون: إذا زالت الشمس فقد دخل وقت الظهر و العصر معا، إلا أن الظهر قبل العصر، و تحقيق هذا الموضوع، إنه إذا زالت فقد دخل وقت الظهر بمقدار ما يؤدي أربع ركعات فإذا خرج هذا المقدار من الوقت اشترك الوقتان (١). انتهى موضع الحاجة.

و صرح المحقق أيضا بصدور أخبار الاشتراك عنهم عليهم السلام حيث قال في المعبر ما لفظه: و اعترض بعض المتأخرين على قول أصحابنا: «إذا زالت الشمس دخل وقت الصلاتين». و زعم أن الحذاق و أصحاب البحث ينكرون هذا اللفظ، من حيث أن الظهر يختص بمقدار أربع ركعات فلا يشترك الوقتان إلا بعد قدر إيقاع الظهر، لأنه ما درى أنه نص من الأئمة عليهم السلام، أو درى أقدم، و قد رواه زرارة و عبيد و الصباح بن سيابة و مالك الجهني، و يونس من العبد الصالح عن أبي عبد الله عليه السلام و مع تحقق كلامهم يجب الاعشاء بالتأويل لا الإقدام بالظن (٢). انتهى موضع الحاجة.

و بالجملة: فالإشكال في صدور أخبار الاشتراك مما لا ينبغي أن يصغى إليه، فالواجب الجمع بينها و بين ما يدل على الاختصاص

بالجمع الدلالي. و لكن يمكن أن يقال بأن رواية داود بن فرقد أظهر في الدلالة على الاختصاص من دلاله أخبار

(١) المسائل الناصريّات: ١٨٩.

(٢) المعتمر ٢: ٣٤.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٨٦

الاشتراك على الاشتراك المطلق، بل ليس لها في ذلك إلا ظهور بدوى يرفع اليد عنه بسببها، لأن قوله عليه السلام: «إذا زالت الشمس فقد دخل وقت الظهر والعصر جميعا، إلا أن هذه قبل هذه» إنما يدل على دخول وقت مجموع الصلاتين من حيث المجموع، لا وقت كل واحد منهما، ولو سلم ظهوره في ذلك فالاستثناء يوجب رفع اليد عن ظهور الصدر، لأن الظاهر أن المراد بالقبليّة، القبليّة بحسب الوقت، لأن الترتيب بين الصلاتين مما لم يكن محتاجا إلى البيان، بعد كونه ضروريا عند المسلمين جميعا، و حينئذ فقوله: «إلا أن هذه قبل هذه» لم يكن مسبقا لبيان اعتبار الترتيب، بل المقصود به أن وقت صلاة الظهر يدخل قبل دخول وقت صلاة العصر. فتكون هذه الجملة بمنزلة الاستثناء للصدر.

و إن شئت قلت: إن رواية ابن فرقد بمنزلة الاستثناء لهذه الروايات، فيصير مفاد المجموع هو اشتراك الصلاتين إذا زالت الشمس و مضى مقدار أربع ركعات، فإنه يختص بالظهر فقط. هذا ولا يمكن أن تجعل أخبار الاشتراك قرينة على توجيه هذه الرواية، لعدم كونها قابلة للتوجيه، بعد صراحتها في أن لكل من الصلاتين وقتين، وقت اختصاصي، و وقت يشتركان فيه، اللهم إلا أن يقال: إن التفصيل في الرواية إنما هو لبيان اعتبار الترتيب بين الصلاتين في الجملة حتى لا ينافي اختصاص اعتبارها بحال الذكر، فتخصيص أول الوقت بالظهر ليس لأجل اختصاصه بها، بل لكون ترتب العصر عليها مقتضيا للإتيان بها قبل العصر، و لو في الوقت المشترك، لعدم التمكن من الإتيان بها قبلها في أول الوقت، و حينئذ فمقصود الرواية ليس بيان الوقت من حيث الاختصاص و عدمه، بل مقصودها أن اعتبار الترتيب اقتضى وقوع الظهر في أول الوقت قهرا.

هذا و لكن لا يخفى أن هذا التوجيه - مضافا إلى كونه بعيدا عن مساق الرواية، و إلى أن اعتبار الترتيب أمر بديهي لا يحتاج إلى البيان فتدبر - لا يجرى في ذيل

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٨٧

الرواية، إذ لو كان الغرض بيان الترتيب، لكان اللازم فيمن لم يأت بشيء من الصلاتين إلى أن بقى من مجموع الوقت مقدار أربع ركعات، أن يأتي بالظهر فقط مراعىا للترتيب، فلا وجه لتقديم العصر حينئذ إلا أن يكون الوقت مختصا بها، و بالجملة سقوط التكليف بالظهر في ذلك الفرض و وجوب الإتيان بالعصر فقط مما يدل قطعاً على اختصاص الوقت بها، فالرواية حيث تكون متعرضة للحكم المذكور فلا بد من أن يكون المقصود بها هو بيان الوقت الاختصاصي و غيره.

إذا عرفت ذلك فاعلم أن وقت الظهر مبين لوقت العصر عند العامة، و كذا وقت المغرب و العشاء، فعند بعضهم يكون أول الزوال إلى المثل وقتا للظهر، ثم يخرج وقتها و يدخل وقت العصر، و عند بعضهم الآخر، يكون أول الزوال إلى المثليين وقتا للظهر، ثم يخرج وقتها و يدخل وقت العصر «١». نعم حكى عن ربيعه، القول بدخول الوقتين بمجرد الزوال «٢»، و لكن هذا القول شاذ عندهم.

و كيف كان فالسيرة المستمرة فيهم إلى زماننا هذا، هو إتيان العصر بعد مدة طويلة من إتيان الظهر، فكانوا يصلون الظهر ثم يتفرقون إلى مشاغلهم، إلى أن يصير ظل الشاخص مثله أو مثليه، ثم يعودون للإتيان بالعصر، و كان الجمع بين الصلاتين و الإتيان بهما معا متصلا بلا انقطاع أمرا منكرا عندهم، و لذلك تعجب أبو أمامة من فعل أنس فيما رواه البخاري عنه حيث روى عنه أنه قال: صلينا مع عمر بن عبد العزيز الظهر ثم خرجنا حتى دخلنا على أنس بن مالك، فوجدناه يصلّي العصر، فقلت: ما هذه الصلاة؟ فقال: العصر و هذه صلاة رسول الله صلى الله عليه و آله التي

(١) المغنى لابن قدامة ١: ٤١٦، المجموع ٣: ٢١، الشرح الكبير ١: ٤٦٥، الخلاف ١: ٢٥٧ مسألة ٤، تذكرة الفقهاء ٢: ٣٠٢ مسألة ٢٦ و ص ٣٠٦ مسألة ٢٨.

(٢) المغنى ١: ٤١٨، الشرح الكبير ١: ٤٦٩، تذكرة الفقهاء ٢: ٣٠٨.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٨٨

كنا نصلّى معه «١».

و بالجملّة: فالتباين في الوقت في الظهرين و كذا العشائين كان أمرا مرتكزا في أذهانهم، بحيث التزموا بعدم اشتراك الوقت أيضا في موارد الجمع كما في السفر و عند المطر، و أنّ وقت الصلاة الأولى يصير مضيقا بسبب الآخر، و الدليل لهم في ذلك ما روى من أنّ النبي صلّى الله عليه و آله كان يفزق بين الصلاتين «٢». مضافا إلى ذلك رواية جبرئيل المتقدّمة «٣». و لكن لا يخفى أنّ ذلك لا يدلّ على مرامهم و هو وجوب التفريق، فإنّ التزامه صلّى الله عليه و آله بوقت خاصّ للمجيء إلى المسجد لعقد الجماعة، إنّما كان لأطلاع الناس على وقت مجيئه صلّى الله عليه و آله كما هو شأن أئمّة الجماعة أيضا، و هذا لا ينافي عدم التزامه صلّى الله عليه و آله بوقت خاصّ و لو في حال كونه مريدا للصلاة منفردا، و يدلّ على ذلك قول أنس في رواية البخاري المتقدّمة، مع أنّه كان حاجبا له و مطلقا على خفايا أمره، و روى نظير هذه الرواية مالك و أحمد بن حنبل، من أنّ النبي صلّى الله عليه و آله جمع بين الصلاتين «٤»، و كذلك روى ابن عباس أنّه صلّى الله عليه و آله جمع بين الظهر و العصر، و المغرب و العشاء من غير مطر و لا سفر «٥»، و في رواية: من غير خوف و لا سفر «٦». و قد أجابوا عن هذه الرواية بأنّ روايات ابن عباس معمول بها إلّا روايته في مسألة الجمع، فإنّها لا تكون حجّة للاعراض عنها «٧».

(١) صحيح البخارى ١: ١٥٦ ح ٥٤٩.

(٢) سنن ابن ماجه ١: ٢١٩ ح ٦٦٧، سنن النسائي ١: ٢٨٣ ح ٤٩٨، سنن الترمذى ١: ٢٠٣ ح ١٥٢.

(٣) سنن الترمذى ١: ٢٠٠ ح ١٤٩، سنن أبي داود ١: ١٠٧ ح ٣٩٣.

(٤) الموطأ: ٩٠ باب الجمع بين الصلاتين ح ١-٧، مسائل أحمد بن حنبل: ٧٥.

(٥) علل الشرائع: ٣٢٢، ب ١١، ح ٦، الوسائل ٤: ٢٢١. أبواب المواقيت ب ٣٢ ح ٥. صحيح مسلم ٥: ١٧٦ ب ٦ ح ٤٩-٥٠، الموطأ: ٩١ ح ٤.

(٦) علل الشرائع: ٣٢٧، ح ٤ و ٥، الوسائل ٤: ٢٢١. الموطأ: ٩١، ح ٤، أبواب المواقيت ب ٣٢، ح ٤.

(٧) راجع شرح النووي على صحيح مسلم ٥: ١٧٨ ح ٧٠٦.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٨٩

و بالجملّة: فالجمع بين الصلاتين كان من المنكرات عندهم و حينئذ فلا يبقى الارتياح في كون أخبار الاشتراك مسوقة لبيان الحكم الواقعي، و أنّ الحقّ في خلافهم، فمرادهم عليهم السّلام أنّه لا- يجب الانتظار للإتيان بصلاة العصر بعد الإتيان بالظهر كما عليه الجمهور، بل يجوز الإتيان بهما معا بعد الزوال بلا فصل، و ليست هذه الروايات بصدد بيان اشتراكهما في كل جزء منه حتّى تنافي ما يدلّ على اختصاص أوّل الوقت بالظهر، و قد عرفت أنّ اعتبار لترتيب الصلاتين كان أمرا بديهيّا عند المسلمين، حتّى أنّ العامّة القائلين بتباين الوقتين المستلزم لوقوع الثانية عقب الأولى قهرا، ذهبوا إلى اعتباره في موارد جواز الجمع «١»، و حينئذ فلا- يبقى مجال بعد وضوح اعتباره، لتوهم أنّ يكون قوله عليه السّلام: «إذا زالت الشمس دخل الوقتان» «٢».

دالّا على دخول الوقتين بمجرد الزوال المستلزم لنفي اعتبار الترتيب، فحيث لا- يكون ذلك القول موهما لخلاف المقصود، لأجل



ارتكاز اعتبار الترتيب في أذهانهم، و كان الغرض من مثل ذلك القول، الردّ على المخالفين القائلين بوجوب تأخير العصر بعد الفراغ من الظهر إلى أن يدخل وقتها، كان التعبير بهذا النحو من العبارة أحسن تعبير في بيان المرام.

فحاصل معنى الروايات أنه لا- يجب بعد الفراغ من الظهر الانتظار مدّة مديدة، و الصبر إلى أن يصير الظلّ مثلي الشاخص مثلا، بل يجوز الجمع بينهما مطلقا لدخول وقت العصر بعد الفراغ من الظهر فورا، و المصحح لذلك الكلام هو ملاحظة مجموع العاملين باعتبار ترتب أحدهما على الآخر أمرا واحدا، يدخل أوّل وقته بالزوال ألا ترى أنه لو قيل: إذا زالت الشمس دخل وقت الظهر، لا يتوهم أحد دخول وقت الركعة الأخيرة منها أيضا بالزوال، و لا يتبادر منه إلّا

(١) سنن النسائي ١: ٣٢١-٣٣٠.

(٢) الفقيه ١: ١٤٠ ح ٦٤٨، الوسائل ٤: ١٢٥. أبواب المواقيت ب ٤ ح ١.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٩٠.

مجرد جواز الشروع فيها بمجرد تحقّقه، و هكذا المقام فإنّه لا يتبادر من أخبار الاشتراك إلّا مجرد الإتيان بالصلاتين معا بلا فصل.

إن قلت: ما ذكرت من كون المراد بدخول وقت الصلاتين دخول وقت المجموع من حيث المجموع، إنّما يجرى في مثل التعبير بقوله: «إذا زالت الشمس فقد دخل وقت الصلاتين» (١) و لا يتمشى في مثل قوله: دخل الوقتان كما في رواية زرارة (٢).

قلت: من الواضح أنه ليس المراد بدخول الوقتين دخول زمانين في آن واحد، فإنّه غير معقول، بل النظر في ذلك إلى تعدد العمل، فلا فرق بين التعبيرين.

و بالجملة بعد كون اعتبار الترتيب بين الصلاتين أمرا مركزا في ذهنهم، فلا- يتبادر عندهم من قوله عليه السّلام: «دخل وقت الصلاتين»، إلّا مجرد جواز الشروع فيهما متعاقبا، من غير دلالة على اختصاص أوّل الزوال بالظهر، أو اشتراكهما في جميع أجزاء الوقت، بحيث لو وقعت العصر في أوّل الزوال نسيانا أو غفلة، لوقعت صحيحة فالروايات لا تعرّض لها إلى حيثية الاشتراك، أو الاختصاص حتّى تنافي ما يدلّ على أحدهما، بل مفادها ليس إلّا مجرد بيان عدم وجوب تأخير العصر، كما هو المتداول بين العامة في مقام العمل.

إن قلت: إن ما ذكرت من أنّ معنى الروايات ليس إلّا مجرد جواز الإتيان بالصلاتين متعاقبا، و هذا لا- ينافي أن يكون للظهر وقت مختص به، يوجب الاستهجان بنظر العرف، ألا- ترى أنه لو قيل: إذا زالت الشمس دخل وقت الظهر و كان الجزء الأول الذي يمكن إيقاع ركعة منها فيه مختصا بالركعة الأولى، و الثاني بالثانية، و هكذا يكون مستهجانا عرفا فكذا المقام.

(١) الوسائل ٤: ١٢٧، ١٢٨، ١٣٠. أبواب المواقيت ب ٤ ح ٨-١١ و ٢١.

(٢) الوسائل ٤: ١٢٥ أبواب المواقيت ب ٤ ح ١.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٩١.

قلت: الاستهجان العرفي إنّما هو فيما إذا كانت الركعات متصلة و أمّا في مثل المقام فلا نسلم الاستهجان.

هذا و إن أبيت إلّا عن ظهور أخبار الاشتراك في دخول وقت العصر أيضا بمجرد الزوال، فنقول: لا بدّ من رفع اليد عن هذا الظهور بملاحظة رواية ابن فرقد (١) الصريحة في الاختصاص، خصوصا بملاحظة ذيلها كما عرفت.

إن قلت: كيف يمكن الذهاب إلى الاختصاص مع أنه لا يكون للوقت المختص حدّ محدود، لاختلافه بحسب اختلاف المكلفين من حيث الخفة و البطء و حالاتهم من حيث السفر و الحضر.

قلت: لم يدلّ دليل على أنه يجب أن يكون الوقت بحيث لا- يقبل الزيادة و النقصان، ألا ترى أنّ مقدار القدم و القدمين و المثل و المثلين يختلف باختلاف الفصول و الأيام من حيث الطول و القصر، و مع ذلك فقد جعلت حدّا كما عرفت و يأتي.

ثم إن صاحب المصباح قدس سره ذكر في المقام كلاما، ملخصه أن المتبادر من قول القائل: إذا زالت الشمس دخل وقت العمل الكذائي، إرادة دخول وقته الفعلي الذي يجوز فيه ذلك الفعل، لا- الوقت الشأني الذي لا يصح إيقاعه فيه إلا على بعض الفروض النادرة الخارجة عن اختيار المكلف، كما هو الشأن في المقام بالنسبة إلى صلاة العصر، بناء على مشاركتها مع الظهر من أول الوقت، إلا أنه يجب رفع اليد عن هذا الظهور هنا، فيدور الأمر بين أن يكون المراد دخول الوقتين معا، غاية الأمر كون المراد بالنسبة إلى العصر الوقت الشأني، ويكون قوله عليه السلام: «إلا أن هذه قبل هذه»، قرينه عليه، وبين أن يكون المراد دخول الوقتين متعاقبين، ولكنك

(١) التهذيب ٢: ٢٥ ح ٧٠، الاستبصار ١: ٢٦١ ح ٩٣٦، الوسائل ٤: ١٢٧. أبواب المواقيت ب ٤ ح ٧.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٩٢

خير بأن جعل هذه الفقرة قرينه لإرادة الوقت الشأني أولى من ارتكاب هذا التأويل، بل هو المتعين، لصراحة جملة من الأخبار في إرادة دخول وقت العصر أيضا كالظهور بمجرد الزوال، فيجب أن يكون المراد بها دخول وقتها الصالح للفعل من حيث هو لا بالفعل، وحينئذ فيكون للعصر ثلاثة أوقات: وقت شأني، و وقت فعلي، و وقت منجز.

فالأول: عبارة عن الوقت الصالح للإتيان بها بحسب الذات، بحيث لو فرض تحقق سائر شرائطها لكان إيقاعها فيه صحيحا، و هو الوقت الذي يدخل بمجرد الزوال.

و الثاني: عبارة عن الوقت الذي يكون المكلف مأمورا بإيقاعها فيه على سبيل الإطلاق، لا معلقا بوجود سائر الشرائط التي منها الترتيب، و هو يدخل بمضي مقدار أربع ركعات من أول الزوال و لم يأت بالظهر بعد.

و الثالث: عبارة عن الوقت الذي يكون بعد الفراغ عن الإتيان بالظهر، و حينئذ فقول عليه السلام: «إذا زالت الشمس دخل الوقتان»، يحمل على الوقت الشأني بالنسبة إلى العصر، و رواية داود بن فرقد المتقدمه، الدالة على اختصاص أول الوقت بالظهر، و دخول وقت العصر بعد مضي مقدار أربع ركعات من أول الزوال تحمل على الوقت الفعلي، و رواية الفضل «١» الدالة على دخول وقت العصر بعد الفراغ عن الظهر على الوقت المنجز.

هذا، و تظهر ثمره دخول وقت العصر بمجرد الزوال في مواضع:

منها: ما لو انتفت شرطية الترتيب، كما لو غفل عن الإتيان بالظهر. أو اعتقد إتيانها فصلى العصر أو أتى بالظهر بزعم دخول الوقت، ثم صلى العصر بعدها، ثم تبين وقوع الظهر قبل وقتها و وقوع العصر أول الزوال.

(١) علل الشرائع: ٢٦٣، عيون أخبار الرضا عليه السلام ٢: ١٠٩ ح ١، الوسائل ٤: ١٥٩. أبواب المواقيت ب ١٠ ح ١١.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٩٣

و منها: ما إذا حصلت براءة الذمة من الظهر، و لو بمقتضى ظاهر التكليف، كما لو اعتقد دخول الوقت فصلى الظهر ثم دخل الوقت في آخر صلاته قبل إكمالها و لو بلحظة، فله أن يأتي بالعصر مع عدم مضي مقدار أربع ركعات، لوقوعها حينئذ في وقته، و الفرض تحقق سائر الشرائط أيضا، و كما لو صلى الظهر بزعم دخول الوقت، ثم شك بعد الفراغ في الزوال، فيحكم بصحتها لقاعدة الفراغ، و لكنها لا يثبت دخول الزوال قبلا، فإذا علم به فعلا صح إتيان العصر «١». انتهى ملخصا.

و لا يخفى أنه بعد تسليم ظهور قوله عليه السلام: «إذا زالت الشمس دخل الوقتان» في الوقت الفعلي و عدم إمكان الحمل على ظاهره لوجوب تقديم الظهر على العصر، و هو يوجب رفع اليد عنه، لا وجه لحمله على الوقت الشأني بالمعنى الذي ذكره، بعد إمكان حمله على ما ذكرنا في معناه، من أن المراد به جواز الشروع فيهما عند الزوال، بأن يأتي بالظهر ثم العصر من غير فصل، في مقابل الجمهور القائلين بوجوب تأخير العصر بعد الفراغ من الظهر إلى أن يدخل وقتها الذي يكون مبينا لوقت الظهر.



و بالجملة: بعد دوران الأمر بين الوجهين لا- مجال لحمل الروايات على الوجه الأول، خصوصا مع كون الثاني متبادرا من مثل هذا التعبير كما عرفت. فالأقوى في المسألة ما اختاره المشهور من الاختصاص، لرواية ابن فرقد الصريحة فيه، و عدم منافاة أخبار الاشتراك معها.

و توهم أنه كيف يرفع اليد عن الروايات الكثيرة الدالة على الاشتراك برواية واحدة، خصوصا مع كونها مرسله لأن رفع اليد عن الإطلاقات الكثيرة يتوقف على دليل قطعي؟  
مندفع - مضافا إلى أن الرواية الواحدة تكفي لتقييد الإطلاقات و إن كانت كثيرة،

(١) مصباح الفقيه كتاب الصلاة: ١٩.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٩٤

و الإرسال فيها منجر بعمل الأصحاب - بأن أخبارنا لا تكون منحصرة فيما أودعت في الجوامع الأربعة الثانوية التي تكون بأيدينا، بل كان في زمن الرضا عليه السلام و قبله و بعده إلى زمان تصنيف تلك الجوامع، جوامع دائرة بين الأصحاب، و لم تكن جميع الأخبار المذكورة فيها منقولة في الجوامع الثانوية، و الدليل على ذلك وجود روايات في بعضها دون بعض الآخر، و بالجملة فلا إشكال في عدم كون الكتب الأربعة جامعة لجميع الأخبار المودعة في الجوامع الأولية الدائرة بين الأصحاب، كجامع البنظي، و البرقي، و غيرهما. هذا كله بالنسبة إلى الوقت الاختصاصي للظهر.

و أما اختصاص آخر الوقت بالعصر، فيدلّ عليه روايتا ابن فرقد و الحلبي المتقدمتان، و صحيحة منصور بن حازم عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا طهرت الحائض قبل العصر صلّت الظهر و العصر معا و إن طهرت في آخر وقت العصر صلّت العصر» (١). و غير ذلك مما يدلّ على اختصاص العصر بآخر الوقت، و هذا لا شبهة فيه أصلا، و يمكن حينئذ إثبات الاختصاص بالنسبة إلى الأول أيضا بعدم القول بالفصل. و ما حكى عن الصدوق من التفصيل بين أول الوقت و آخره بالقول بالاشتراك في الأول، و بالاختصاص في الثاني (٢)، لا ينافي ما ذكرنا، لعدم صراحة كلامه في الاشتراك فإنه أفتى على طبق قوله عليه السلام: «إذا زالت الشمس دخل الوقتان». و قد عرفت أن هذا التعبير لا ينافي القول بالاختصاص.

ثم إنه بعد الفراغ عن ثبوت أصل الاختصاص، يقع الكلام في مقداره، و أنه هل يكون مقدار أربع ركعات مطلقا حتى بالنسبة إلى المسافر و الخائف، فيجب عليهما الانتظار بعد الفراغ عن الظهر التي صليها في أول الوقت بمقدار ركعتين أخريين، حتى يمضي مقدار أربع ركعات، أو أن التعبير بذلك كما في رواية ابن فرقد

(١) التهذيب ١: ٣٩٠ ح ١٢٠٢، الاستبصار ١: ١٤٢ ح ٤٨٧، الوسائل ٢: ٣٦٣. أبواب الحيض ب ٤٩ ح ٦.

(٢) الفقيه ١: ١٣٩، ح ٦٤٧.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٩٥

إنما هو كناية عن الإتيان بالظهر؟ وجهان، و الحق هو الوجه الثاني الذي مرجعه إلى أن الاعتبار بمقدار أداء الظهر بحسب الوظيفة الفعلية لهذا المكلف، و لو كان ركعتين أو أقلّ منهما، كما إذا وقعت الظهر ببعض أجزائها في الوقت، فإنه يجوز له حينئذ الإتيان بالعصر بعدها، و الدليل على ما ذكرنا مضافا إلى أن لفظه أربع في الرواية واردة مورد الغالب، و ظاهرة فيه. و المراد بها هو الإتيان بالظهر فكيف بها عنه، قوله عليه السلام: «إنه ليس بين الظهر و العصر حدّ معروف»، كما في بعض الروايات (١) و يؤيده بل يدلّ عليه أيضا قوله عليه السلام: «إذا زالت الشمس دخل وقت الصلاتين».

بناء على ما ذكرنا في معناه من أن المتبادر منه مجرد جواز الشروع في العصر بعد الفراغ من الظهر بلا فصل، فإن مقتضاه دخول وقت

العصر بعد الفراغ من الظهر فوراً، بلا تفاوت بين كونها تماماً أو قصراً، لعدم الفصل بينهما. وبتقريب آخر، إن رواية ابن فرقد الدالّة على الاختصاص وإن كانت من حيث الدلالة عليه أظهر من هذه الروايات، إلّا أنّ ظهور أخبار الاشتراك و دلالتها على جواز الإتيان بالعصر بعد الفراغ من الظهر أقوى وأسَدّ من ظهور رواية ابن فرقد، في كون الأربع لها موضوعية، وإن كانت صلاة الظهر قصراً، ومن المعلوم أنّه لا مانع من العمل بما هو الأظهر منهما في ذلك، وإن كان الآخر أظهر من جهة أخرى، وهي الدلالة على الاختصاص.

و بالجملة: لا يجوز رفع اليد عن ظهور قوله عليه السلام: «إذا زالت الشمس».

الحديث. في جواز الشروع في العصر، بمجرد الفراغ من الظهر، وإن كان الجمود على ظاهر لفظة الأربع الواردة في رواية ابن فرقد يقتضى القول بها مطلقاً، لكن الذوق السليم يأبى عن ذلك، فلا بدّ من حملها على الغالب كما عرفت. ومما ذكرنا

(١) التهذيب ٢: ٢٥٥ ح ١٠١٣، الوسائل ٤: ١٢٦. أبواب المواقيت ب ٤ ح ٤.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٩٦

يظهر صحّة ما حكى عن المحقق حيث حكم فيمن شرع في صلاة الظهر قبل دخول وقتها الذي هو الزوال، يزعم الدخول، ثمّ انكشف وقوع لحظة منها في الوقت، بأن الوقت الاختصاصى بالنسبة إلى هذا الشخص عبارة عن هذه اللحظة، فيجوز له الشروع في صلاة العصر بلا فصل «١»، وجه الصحّة ما عرفت من أنّ مقتضى الأخبار جواز الشروع في العصر بمجرد الفراغ من الظهر، لدخول وقتها بعد الفراغ منها، و حينئذ فلا وجه للإشكال عليه أصلاً كما لا يخفى.

### تتمّة في بيان معنى الاختصاص

الظاهر أنّ معناه هو عدم دخول وقت الشريكة، ما لم يمض المقدار المعين، و حينئذ فنسبة صلاة العصر إلى الوقت الذي هو قبل المضى، كنسبة صلاة الظهر إلى ما قبل الزوال، فلا يصحّ إتيان العصر ما لم يمض ذلك المقدار، ولا يلزم منه عدم صحّة سائر الصلوات، سواء كانت مستحبة أو واجبة، كقضاء الفرائض الفائتة في ذلك الوقت المختص بالظهر، وليس المراد بالاختصاص عدم صحّة وقوع صلاة العصر في ذلك الوقت، و لو كانت لليوم السابق مثلاً، فما ذكره صاحب الجواهر قدّس سرّه في رسالته نجاه العباد «٢»، ممّا حاصله أنّ المراد بالاختصاص عدم صحّة الشريكة فيه مطلقاً أداء وقضاء، عمداً و سهواً، مع عدم أداء صاحبة الوقت ممّا لا وجه له، إذ ليس لنا في المقام لفظ الاختصاص، و لم يقع ذلك في حديث حتّى يفسّر بذلك، لوضوح أنّ مدرك المسألة، إنّما هي رواية ابن فرقد، و مقتضاها ليس إلّا ما ذكرنا.

من أنّ دخول وقت العصر مشروط بمضى مقدار معلوم، و أنّ نسبة العصر إلى ذلك المقدار كنسبة الظهر إلى قبل الزوال، و لازم ذلك بطلان العصر لو وقعت بتمامها قبل

(١) المعتمد ٢: ٣٥، شرائع الإسلام ١: ٥٤.

(٢) نجاه العباد: ٨١.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٩٧

وقتها. نعم قد عرفت أنّه لو وقعت لحظة منها في وقتها لكانت صحيحة، و ليس للاختصاص المذكور في كلمات الأعلام معنى سوى ما ذكرناه، فتدبّر.

لو ظنّ ضيق الوقت فصلّى العصر فانكشف الخلاف

قد عرفت اختصاص العصر بمقدار أدائها من آخر الوقت، وحينئذ فلو ظنَّ ضيق الوقت فصلَّى العصر، ثمَّ انكشف بعد الفراغ بقاء الوقت بمقدار صلاة أخرى، ففي المسألة وجوه أربعة:

أحدها: وجوب إعادة العصر، لأنَّ الوقت الذي صلَّى فيه العصر كان مختصًا بالظهر، فإتيانها فيه إتيان في غير الوقت. وعبارة أخرى إنَّ للظهر وقتين اختصاصيين: أحدهما: مقدار أدائها من أوَّل الزوال، و ثانيهما: مقدار أدائها قبل الوقت المختصَّ بالعصر متصلا به، و حينئذ فيتضح بطلان العصر، لوقوعها في الوقت المختص بالظهر مضافا إلى عدم مراعاة الترتيب المعترف في صحَّة صلاة العصر. و حديث «لا تعاد» (١) و إن كان مقتضاه عدم وجوب الإعادة إلَّا من ناحية الخمسة المذكورة فيه، إلَّا أنَّه من الواضح اختصاصه بصورة السهو و النسيان، و المفروض في المقام الإخلال به عمدا.

ثانيها: وجوب الإتيان بالظهر أداء لانصراف الأدلَّة التي تدلُّ على اختصاص آخر الوقت بالعصر إلى صورة عدم الإتيان بها، و أمَّا إذا أتى بها قبلا فلا يستفاد منها الاختصاص، و لو سلَّم الإطلاق و منع الانصراف نقول: إنَّ ظاهر الروايات الدالَّة على الاشتراك أقوى من حيث الشمول لهذا الفرض من رواية ابن فرقد و غيرها، و إن كانت هي أقوى منها في الدلالة على أصل الاختصاص.

(١) الفقيه ١: ١٨١ ح ٨٥٧، التهذيب ٢: ١٥٢ ح ٥٩٧، الوسائل ٤: ٣١٢. أبواب القبلة ب ٩ ح ١.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٩٨

ثالثها: وجوب الإتيان بالظهر قضاء، لخروج وقت الظهر حينئذ أخذًا بإطلاق الأدلَّة التي تدلُّ على اختصاص الآخر بالعصر، و منع دعوى الانصراف إلى صورة عدم الإتيان بها، و حينئذ فيجوز الإتيان بالظهر قضاء، بل يجب فورًا بناء على المضايقة في قضاء الفوائت.

رابعها: عدم وجوب إعادة العصر، و عدم جواز الإتيان بالظهر في ذلك الوقت لا أداء، و لا قضاء، و اختار هذا الوجه صاحب الجواهر (١) مستندا في ذلك إلى ما زعم من معنى الاختصاص، من أنَّ المراد به عدم جواز الشريك لا أداء و لا قضاء.

و في المسألة وجه خامس منقول عن الشهيد (٢)، حيث يقول بتعارض وقتي الصلاتين. هذا و يرد على الوجه الأوَّل، أنَّ ما ذكره بأنَّ للظهر وقتين اختصاصيين، فهو ممَّا لم يدلَّ عليه دليل، لأنَّ العمدة في هذا الباب هي رواية ابن فرقد، و هي لا تدلُّ إلَّا على اختصاص مقدار أربع ركعات من أوَّل الزوال بالظهر فقط، بل يمكن أن يستفاد منها خلاف ذلك، لأنَّ ظاهرها اشتراكها في الوقت بعد مضى مقدار أداء الظهر من أوَّل الوقت إلى أن يبقى إلى الغروب هذا المقدار، و أمَّا ما ذكره من عدم جريان حديث «لا تعاد» في المقام فممنوع، لأنَّه لم يقدم العصر عمدا بل إنَّما عمل بظنِّه الذي انكشف خلافه، و يأتي ذلك في محلِّه إن شاء الله تعالى.

و أمَّا الوجه الرابع: ففيه ما عرفت من أنَّه ليس لنا في المقام لفظ الاختصاص، و لم يقع ذلك في رواية حتَّى يفسِّر بما ذكر، بل إنَّما حدث هذا اللفظ، و شاع في ألسنة الفقهاء، و ليس مرادهم بذلك إلَّا ما تدلُّ عليه رواية ابن فرقد، من عدم دخول وقت العصر قبل مضى مقدار أداء الظهر من أوَّل الوقت، و خروج وقت الظهر إذا

(١) جواهر الكلام ٧: ٩٣.

(٢) الدروس الشرعية ١: ١٣٨.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٩٩

بقي من آخر الوقت مقدار أربع ركعات، و لازم ذلك أنَّه إذا وقعت الظهر قبل الغروب في ذلك الوقت، وقعت قضاء، كما أنَّ العصر لو وقعت بتمامها في الوقت الاختصاصي للظهر لوقعت قبل الوقت، كوقوع الظهر قبل الزوال، و ليس معنى الاختصاص بطلان صلاة القضاء أيضا في الوقت المختص كما عرفت.

و أمّا الوجه الخامس: فهو يشبه قول العامة، من أن كلّاً من الظهر و العصر قد يكون ضيقاً للآخر، كما إذا أتى بالظهر بعد المثل، أو بالعصر قبله، و على ذلك حملوا ما ورد من أن النبي صلى الله عليه و آله جمع بين الظهرين من غير خوف و لا - علمه «١». و حينئذ فيدور الأمر بين الوجه الثاني و الثالث، فإن ثبت الانصراف فالأقوى هو الثاني، و إن لم يثبت ذلك، بل قلنا إن إطلاق الأدلة شامل لما إذا أتى بالعصر أيضاً، فيجوز الإتيان بالظهر قضاء بل يتعين بناء على المضايقة، و هذا الوجه لا يخلو من قوة، لعدم ثبوت الانصراف، و إن كان الأحوط الإتيان بالظهر بقصد ما في الذمة من غير نية الأداء و لا القضاء فتدبر.

ثمّ إنّه ظهر من جميع ما ذكرنا أنّه يجب الإتيان بالصلاةين معاً إذا بقي إلى الغروب مقدار إتيان خمس ركعات أو أزيد، فإنّ وقت الظهر حينئذ باق و لو بمقدار ركعة، فيشملها عموم قوله من أدرك «٢». هذا و من عبّر في المسألة بلفظ الاختصاص و فسره بعدم صحّة الشريكة، ذكر في وجه صحّة صلاة الظهر في مفروض المسألة، أن المراد بعدم صحّة الشريكة عدم صحّتها، إذا وقعت بتمامها في الوقت المختص بالأخرى، و أمّا إذا وقعت ببعضها فيه فلا - يكون ذلك منافياً للاختصاص، و أمّا نحن فلا نحتاج إلى هذا الكلام بل نقول:

إنّه لو فرض في المقام وجود لفظ الاختصاص لوجب الأخذ بظاهره، و الحكم

(١) المعجم الكبير للطبراني ١٢: ٦٨ ح ١٢٥٥٨ و ص ٩٢ ح ١٢٦٤٤، الموطأ: ٩١ ح ٤.

(٢) الذكري ٢: ٣٥٢، الوسائل ٤: ٢١٨. أبواب المواقيت ب ٣٠ ح ٤ و ٥.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ١٠٠

ببطلان الغير، خصوصاً بالنسبة إلى العصر في مفروض المسألة، فإنّها تشمل جميع الوقت المختص بالمغرب كما لا يخفى. و ما ذكرناه في الظهرين يجرى في العشائين أيضاً، فإنّه إذا أدرك من آخر النصف الأوّل من الليل مقدار خمس ركعات، يجب عليه تقديم المغرب، و إن كانت الركعتان منها واقعة في خارج الوقت، لما عرفت من أن معنى الاختصاص ليس إلّا خروج وقتها بذلك، لا عدم صحّتها في الوقت المختص بالعشاء أصلاً كما لا يخفى.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ١٠١

#### قاعدة «من أدرك»

و حيث انتهى الكلام في هذا المقام، إلى ذكر قاعدة من أدرك، لا بأس للتعرّض لها سنداً و دلالة:

هذه القاعدة ممّا اتّفقت عليه العامة و الخاصّة، و لم يظهر منهم مخالف إلّا نادراً.

و رواها أصحاب الصّحاح في جوامعهم، فروى البخاري عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه و آله قال: «من أدرك من الصبح ركعة قبل أن تطلع الشمس فقد أدرك الصبح، و من أدرك ركعة من العصر قبل أن تغرب الشمس فقد أدرك العصر» «١».

و روى أبو داود في سننه عن ابن طاوس، عن ابن عباس عن أبي هريرة مثله «٢».

و روى أيضاً ابن ماجه القزويني عن عروة بن الزبير عن عائشة عن النبي صلى الله عليه و آله مثله «٣».

و روى أيضاً أبو هريرة عن النبي صلى الله عليه و آله أنّه قال: «من أدرك ركعة من الصلاة فقد أدرك الصلاة» «٤».

هذه مجموع ما ورد من طرق العامة، و أنت خبير بأنّه ليس فيها رواية عامة

(١) صحيح البخاري ١: ١٦٣ ح ٥٧٩.

(٢) سنن أبي داود ١: ١١٢ ح ٤١٢.

(٣) سنن ابن ماجه ١: ٢٢٩ ح ٦٩٩ و ٧٠٠.

(٤) صحيح البخارى ١: ١٦٣ ح ٥٧٩ و ٥٨٠.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ١٠٢

شاملة للصلوات الخمس، عدى الرواية الأخيرة المروية عن أبي هريرة. و لكن يحتمل أن لا- تكون مرتبطة بباب الوقت، بل كان المقصود بها صلاة الجماعة، كما لا يخفى.

و أمّا ما ورد من طرق الإمامية فثلاث روايات:

منها: ما رواه أصبغ بن نباتة عن أمير المؤمنين عليه السلام قال: «من أدرك من الغداة ركعة قبل طلوع الشمس فقد أدرك الغداة تامّة» (١).

و منها: رواية عمّار بن موسى عن أبي عبد الله عليه السلام فى حديث قال: «فإن صلّى ركعة من الغداة ثمّ طلعت الشمس فليتمّ و قد جازت صلاته» (٢).

و منها: ما رواه أيضا عن أبي عبد الله عليه السلام و هى مثلها إلّا أنّه زاد فيها «و إن طلعت الشمس قبل أن يصلّى ركعة فليقطع الصلاة، و لا يصلّى حتّى تطلع الشمس» (٣).

هذا وبقى فى المقام خبر آخر، رواه المحقق فى المعتمد مرسلا، و هو قوله عليه السلام:

«من أدرك ركعة من الوقت فقد أدرك الوقت» (٤).

و بالجملة: فاشتهار هذه الأخبار يغنى عن البحث فى سندها و الخدشة فيها بإرسال أو ضعف أو غيرهما كما هو دأب المتأخرين، فلا مجال للإشكال فى هذه القاعدة من حيث السند.

و أمّا من حيث الدلالة، فقد يقال: بأنّ الرواية المشتبهة على بيان هذه القاعدة غير ناظرة إلى حيثية الأدائية، و أنّ الصلاة التى وقعت ركعة منها فى الوقت هل تكون أداء أو قضاء، بل غايتها الدلالة على صحّة الصلاة فى هذه الصورة و عدم وجوب إعادتها. و لكن لا يخفى ضعف هذا القول، فإنّ ظاهر الرواية أنّ من أدرك

(١) التهذيب ٢: ٣٨ و ٢٦٢ ح ١١٩، الاستبصار ١: ٢٧٥ ح ٩٩٩، الوسائل ٤: ٢١٧. أبواب المواقيت ب ٣٠ ح ٢.

(٢) التهذيب ٢: ٣٨ ح ١٢٠، الوسائل ٤: ٢١٧. أبواب المواقيت ب ٣٠ ح ١.

(٣) التهذيب ٢: ٢٦٢ ح ١٠٤٤، الوسائل ٤: ٢١٧. أبواب المواقيت ب ٣٠ ح ٣.

(٤) المعتمد ٢: ٤٧.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ١٠٣

ركعة من الوقت فقد أدرك ما يترقّب من الوقت، و هو وقوع صلاته فيه فتكون أداء، فهو كمن أدرك جميع الوقت، فالمراد بقوله عليه السلام فى رواية عمّار: «جازت صلاته» جوازها كجواز الصلاة التى وقعت بتمامها فى الوقت، هذا.

و قد يقال أيضا: بأنّ الرواية تدلّ على صحّة صلاة خصوص من انكشف له فى الأثناء أو بعدها وقوع ركعة منها فى الوقت، بأنّ شرع فيها غافلا، أو معتقدا لإدراك الجميع، و لا تدلّ على صحّة الدخول فى الصلاة مع العلم بعدم إدراكه إلّا ركعة منها.

و لا يخفى أنّ مفاد الرواية إنّما هو جعل الوظيفة لمن لم يصلّ إلى أنبقى من الوقت مقدار ركعة، و أنّه يجب الشروع فيها، و لا يجوز تأخيرها بتوهم صيرورتها قضاء، و لا دلالة فيها على الاختصاص بما إذا شرع فى الصلاة غافلا، أو معتقدا لإدراك الجميع، بل ظاهرها الإطلاق و الشمول للعامة أيضا. و يؤيد ذلك أنّه لم يفهم أحد إلّا ما ذكرنا من الإطلاق، و لم يظهر منهم القول باختصاصها بغير العامد كما لا يخفى. و ممّا ذكرنا- من أنّ المستفاد من الرواية كون المدرك ركعة من الوقت إنّما هو كمن يكون مدركا لجميع

الوقت، بمعنى أن الصلاة التي وقعت ركعة منها في الوقت إنما تكون أداءً بأجمعها - ظهر فساد ما حكى عن السيد رحمه الله من كون هذه الصلاة قضاءً بأجمعها «١»؛ وكذا ظهر فساد احتمال كونها ملققة من الأدائية والقضائية «٢».

و بالجمله: فالظاهر أنه لا إشكال في كونها أداءً بأجمعها. قال السيد العلامة الطباطبائي قدس سره في منظومته:

و هي أداء لا أداء وقضا ولا قضا كما ارتضاه المرتضى «٣»

(١) الخلاف ١: ٢٦٨ مسألة ١١، جواهر الكلام ٧: ٢٥٨، الحقائق ٦: ٢٧٧، و لم نثر على المحكي عنه لا- في الانتصار و لا في المسائل الناصريات و لا في جمل العلم و العمل.

(٢) كما أشار إليه في المبسوط ١: ٧٢.

(٣) الدرّة النجفية: ٩١.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ١٠٤

ثم إن الظاهر مساعدة العرف لإلغاء الخصوصية من مورد الروايات، و هي صلاة العصر و الغداة، و حينئذ فالحكم عام لجميع الصلوات، و يؤيده إطلاق الفتاوى.

إذا عرفت ذلك فنقول: إذا بقي إلى الغروب مقدار خمس ركعات للحاضر، أو ثلاث ركعات للمسافر، فلا إشكال في أنه يجب عليه الإتيان بالصلاتين، و كذا إذا بقي إلى انتصاف الليل مقدار خمس ركعات للحاضر، أو أربع ركعات للمسافر، فإنه يجب عليه أيضا الجمع بين الصلاتين و الإتيان بهما معا بلا إشكال، و لا خلاف بين الأصحاب كما ادّعاه الشيخ رحمه الله في كتاب الخلاف «١».

و لكن يظهر من بعض الأعظم من المعاصرين «٢» الاستشكال في المسألة و يمكن تقرير الإشكال بوجه ثلاثة:

الأول: أن يقال: إن معنى اختصاص آخر الوقت بالعصر مثلا هو عدم صحه وقوع شريكها فيه أصلا، لا أداء و لا قضاء لا كلاً و لا بعضا، و حينئذ فلا مجال للإتيان بصلاة الظهر إلا إذا بقي إلى الغروب مقدار ثمان ركعات، و حيث أن في مفروض المقام تقع ثلاث ركعات من الظهر في الوقت المختص بالعصر فلا تصح.

الثاني: إن مفاد قوله عليه السلام: من أدرك - ليس توسعه الوقت بحيث كان تأخير الصلاة عمدا، إلى أن بقي من وقت أدائها مقدار ركعة جائزا، لوضوح عدم جواز التأخير عمدا، و وقوعه عصيانا، بل مفاده ليس إلا مجرد التنزيل الحكمي بالنسبة إلى الأدائية و وجوب التعجيل، و حينئذ فإطلاق من أدرك بالنسبة إلى الظهر يعارض دليل وجوب التعجيل الثابت بالنسبة إلى العصر، فإن إدراك الظهر بأجمعها يوجب وقوع ثلاث ركعات من العصر خارج الوقت، و بعبارة أخرى

(١) الخلاف ١: ٢٧٣ مسألة ١٤.

(٢) كتاب الصلاة للمحقق الحائري رحمه الله: ١٦-١٨.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ١٠٥

الأمر دائر بين إدراك كلتي الصلاتين، لكن بحيث يقع مقدار من العصر خارج الوقت، و بين إدراك صلاة العصر تامّة واقعة بأجمعها في الوقت المختص بها، و حينئذ يقع التزاحم بينهما، و لا مرجح للأول على الثاني أصلا كما لا يخفى.

الثالث: إن مورد الروايات هي صلاة الغداة و العصر كما في روايات العامة «١» أو خصوص الغداة كما في الروايات الواردة من طرق الإمامية «٢». نعم مرسله المعتبر «٣» عامّة شاملة لجميع الصلوات، و لكنّها لم تثبت، و يحتمل قويا أن تكون مأخوذة من الروايات، غاية الأمر إلغاء الخصوصية فيها. و كيف كان فالتعدي عن مورد الروايات يتوقف على إلغاء الخصوصية، و ذلك إنما يجوز فيما إذا علم عدم مدخلية الخصوصية في الحكم المذكور في القضية و إلا فلا يجوز التعدي أصلا، فإن المراد بإلغاء الخصوصية المتداول في

الألسن إنما هو مفهوم الموافقة المذكورة في علم الأصول، لأنَّ الخصوصيات المذكورة في الكلام ربما يحرز عدم دخالتها في الحكم، فيتعدى عن المورد إلى غيره و يسمى الحكم المستفاد بالنسبة إلى غير المذكور مفهوم الموافقة، وربما لا يحرز ذلك فتحمل القضية على ظاهرها من مدخلية القيد في ثبوت الحكم، و حينئذ فلا يتعدى عن مورده، بل يثبت لغير المذكور خلاف الحكم الثابت بالنسبة إلى المذكور، و يسمى ذلك الحكم الثابت لغير المذكور مفهوم المخالفة.

و بالجملة: فتسريه الحكم عن خصوص المورد يتوقف على إحراز عدم مدخلية خصوصية في المورد، و في المقام يمكن هذه الدعوى بالنسبة إلى صلاة العشاء، و لكن لا يمكن بالنسبة إلى الظهر و المغرب، لأنَّ الصبح و العصر و كذا

(١) صحيح البخارى ١: ١٦٣ ح ٥٧٩ و ٥٨٠، سنن ابن ماجه ١: ٢٢٩ ح ٦٩٩ و ٧٠٠.

(٢) الوسائل ٤: ٢١٧. أبواب المواقيت ب ٣٠ ح ١ و ٢ و ٣.

(٣) المعبر ٢: ٤٧، و كذا مرسله الذكرى المتقدمة.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ١٠٦

العشاء لا- تراحم- بوقوع بعضها خارج الوقت- شيئا من الواجبات، لعدم ثبوت واجب بعدها، و هذا بخلاف الظهر و المغرب، لمزاحمتها للعصر و العشاء، فلا- يجوز إلغاء الخصوصية بالنسبة إليهما بعد افتراقهما عمّا ورد في الروايات كما عرفت، فلا يكون الحكم المستفاد من قوله عليه السّلام: «من أدرك» ثابتا بالنسبة إليهما، حتى تصل النوبة إلى ملاحظة مرجحات باب المزاحمة كما لا يخفى.

و الجواب عن الأول: إنّه قد مرّ مرارا أنه لم يرد في آية و لا رواية لفظ الاختصاص حتى نتمسك بإطلاقه، و يكون مقتضاه حينئذ عدم صحة الشريكه مطلقا، لا أداء و لا قضاء، بل غاية ما تدل عليه رواية ابن فرقد المتقدمة «١»، أنّ مقدار أربع ركعات من أول الزوال مختص بالظهر، و يكون نسبه إلى العصر كنسبة قبل الزوال إلى الظهر، و مقدار أربع ركعات من آخر الوقت مختص بالعصر، و يكون نسبه إلى الظهر كنسبة ما بعد الغروب إلى العصر، و لا دلالة فيها على عدم صحة وقوع الشريكه فيه و لو بعضا كما لا يخفى.

و عن الثانى: إنّ غاية ما تدل عليه الأدلة الأولية، و جوب الإتيان بالصلاة أداء، غاية الأمر أنّه لو لم يكن فى البين قاعدة من أدرك، لكان المستفاد من تلك الأدلة و جوب الإتيان بجميع أجزاء الصلاة فى الوقت، إلّا أنه بعد ثبوت هذه القاعدة يستكشف أن تحقق عنوان الأدائية لا يتقوم بوقوعها بأجمعها فى الوقت، بل يكفى فى اتصاف الصلاة بهذه الصفة مجرد وقوع ركعة منها فى الوقت، فقوله عليه السّلام:

«من أدرك». الحديث، يكون حاكما على تلك الأدلة و مفسّرا لها، و حينئذ فمع وقوع ركعة من الصلاة فى الوقت يتحقق امتثال الأمر المتعلق بإيجاد الصلاة أداء، و ليس هنا ما يدل على وجوب التعجيل و المبادرة أصلا، و لو سلّم لكان ذلك بأمر

(١) الوسائل ٤: ١٢٥. أبواب المواقيت ب ٤ ح ٧.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ١٠٧

مستقل يكشف عنه الإجماع، و هو منصرف عن هذه الصورة، و على تقدير عدم الانصراف لا دليل على إطلاقه بعد كونه دليلا لثبوت يقتصر فيه على المتيقن.

و بالجملة: فلم يثبت الإجماع فى المقام لو لم نقل بثبوتة على الخلاف، كما ادّعاها فى الخلاف «١» على ما عرفت، بل هو على تقدير ثبوتة منحصر بصلاة الغداة لو أخرها عمدا إلى أن بقى من الوقت مقدار ركعة، هذا أولا.

و ثانيا: سلّمنا أنّ مقتضى الأدلة الأولية الأمر بإتيان الصلاة فى وقتها، و جوب المبادرة و التعجيل، و أنه لا يستفاد من قوله عليه السّلام:



«من أدرك» إلّا التنزيل بحسب الأدائية ووجوب التعجيل من دون أن يكون ناظرا إلى توسعه الوقت مطلقا، لكن نقول: مقتضى دليل شرطية الترتيب بالنسبة إلى صلاة العصر، وكون الإتيان بصلاة الظهر من الشرائط الوجودية بالنسبة إلى العصر، وجوب الإتيان بالظهر مع الإمكان ليتحقق هذا الشرط، و المفروض في المقام إمكانه بنحو لا يفوت العصر أيضا، كما يدل عليه رواية الحلبي المتقدمة الواردة فيمن نسي الظهر والعصر، ثم تذكر عند غروب الشمس حيث قال عليه السلام: «إن كان في وقت لا يخاف فوت إحداهما فليصل الظهر ثم ليصل العصر، وإن هو خاف أن تفوته فليبدأ بالعصر، ولا يؤخرها فتفوته فتكون قد فاتتاه جميعا» (٢).

و هذا الشخص في المقام يصدق عليه أنه لا يخاف فوت إحداهما، لأن المفروض بمقتضى قاعدة من أدرك أن إدراك ركعة من الوقت كإدراك جميع الوقت في اتصاف الصلاة بكونها أداء فلا وجه حينئذ لتوهم أن يقال إن تقديم الظهر يوجب وقوع بعض أجزاء العصر في خارج الوقت.

(١) الخلاف ١: ٢٧٣ مسألة ١٤.

(٢) التهذيب ٢: ٢٦٩ ح ١٠٧٤، الاستبصار ١: ٢٨٧ ح ١٠٥٢، الوسائل ٤: ١٢٩. أبواب المواقيت ب ٤ ح ١٨.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ١٠٨

وعن الثالث، ما عرفت من أن الظاهر من الروايات كون إدراك ركعة من الوقت كافيا في وقوع الصلاة أداء بلا فرق بين الصلوات أصلا كما يساعد على ذلك فهم العرف، مضافا إلى فهم علماء الفريقين وافتراق الصلوات في جهة المزاحمة وعدمها لا يوجب تخصيص الحكم ببعضها بعد ما عرفت في الجواب عن الوجه الثاني من عدم المزاحمة بينهما أصلا، فتدبر.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ١٠٩

## علامات زوال الشمس

بقي الكلام في هذا المقام حول علامات زوال الشمس و ميلها عن دائرة نصف النهار.

فنقول: قد ذكر في الكتب الخاصة لنقل الفتاوى المأثورة عن الأئمة عليهم السلام بعين ألفاظها الصادرة عنهم، لزوال الشمس علامتان والمذكور في النصوص التي وصلت إلينا هي العلامة الأولى فقط، ولكن يستكشف من ذكر العلامة الثانية أيضا في تلك الكتب وجود نص عليها، غاية الأمر أنه لم يصل إلينا كما هو الشأن في جميع المسائل المذكورة في تلك الكتب، وكيف كان فالعلامة الأولى هي زيادة الظل بعد نقصانه أو وجوده بعد انعدامه، و العلامة الثانية ميل الشمس إلى جانب الحاجب الأيمن لمن استقبل القبلة (١).

ولا يخفى أن العلامة الأولى إنما هي علامة لجميع البلاد في جميع أيام السنة ولكن الأغلب فيها هي زيادة الظل، و أما انعدامه فهو يتفق نادرا في خصوص بعض البلاد في يومين (٢) من أيام السنة أو يوم واحد، باختلاف البلاد، ولذا لم يقع له ذكر في الأحاديث أصلا، و أما العلامة الثانية فهي تعتبر بالنسبة إلى البلاد التي تكون قبلتها نقطة الجنوب كأطراف العراق الغربية من الموصل ونحوه،

(١) المقنعة: ٩٢-٩٣، المبسوط ١: ٧٣، النهاية: ٦٣، الجامع للشرائع: ٥٩-٦٠، شرائع الإسلام ١: ٥١، الدروس ١: ١٣٨.

(٢) كما في مكة المكرمة و ما قاربها في العرض، جواهر الكلام ٧: ٩٩.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ١١٠

و حينئذ فتكون الناصية مقابلة للقبلة، فميل الشمس إلى جانب الحاجب الأيمن يكشف عن تحقق الزوال، و أما البلاد التي تكون قبلتها منحرفة عن نقطة الجنوب إلى جهة المغرب، فميل الشمس إلى جانب الأيمن فيها يكشف عن تحقق الزوال من قبل بمقدار معتد به. و



ليعلم أن العلامتين اللتين ذكرناهما ليس لهما موضوعية، بل المعتبر هو العلم بالزوال من أى طريق حصل، وإن لم تصر زيادة الظل محسوسة، وحينئذ فلا وجه لما حكاه فى الجواهر عن بعض من احتمال وجوب التأخير حتى تصير زيادة الظل محسوسة كما لا يخفى.

### المسألة الثالثة: ابتداء وقت المغرب

فنقول: اتفقت الأمة الإسلامية على أن أول وقت صلاة المغرب غروب الشمس «١»، ولا إشكال ولا خلاف بينهم فى ذلك و إنما الخلاف والإشكال فى أن الغروب هل يتحقق باستتار القرص عن النظر أو أنه يعرف بذهاب الحمرة المشرقية؟ فيه قولان، اتفق غير الإمامية من أهل السنة، والزيدية، وغيرهم على القول الأول «٢» و وافقهم على ذلك بعض أصحابنا الإمامية «٣»، والمشهور بينهم هو

(١) الخلاف ١: ٢٦١ مسألة ٦، المعتبر ٢: ٤٠، تذكرة الفقهاء ٢: ٣١٠ مسألة ٣٠، المجموع ٣: ٣٤، بداية المجتهد ١: ١٤٢-١٤٣، أحكام القرآن للجصاص ٢: ٢٧٤، المغنى لابن قدامة ١: ٣٨١.

(٢) فتح العزيز ٣: ٢٠ و ٢١، المغنى لابن قدامة ١: ٤٢٤، الشرح الكبير ١: ٤٧٢، المجموع ٣: ٢٩، تذكرة الفقهاء ٢: ٣١٠ مسألة ٣٠.  
(٣) المقنع: ١٠٦، علل الشرائع: ٣٥٠، الهداية: ١٢٩، المبسوط ١: ٧٤، المسائل الناصريات: ١٩٣ مسألة ٧٣، الغنية، ٦٩، المراسم: ٦٢، المهذب ١: ٦٩، مجمع الفائدة و البرهان ٢: ٢٢، مدارك الأحكام ٣: ٥٣، نهاية الأحكام ١: ٣١١، بحار الأنوار ٨٠، ٥١، مفاتيح الشرائع ١: ٩٤، مستند الشيعة ٤: ٢٥، المسألة الثانية، كشف اللثام ٣: ٣٣.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ١١١

القول الثانى «١» و يظهر من المحقق شهرة القولين، غاية الأمر أن الثانى أشهر «٢»، و منشأ الخلاف بينهم اختلاف الأخبار الواردة فى هذا الباب.

أما الطائفة الاولى من الأخبار التى ظاهرة فى الاعتبار بالاستتار، فكثيرة:

منها: رواية زرارة قال: قال أبو جعفر عليه السلام: «وقت المغرب إذا غاب القرص، فإن رأيت بعد ذلك و قد صلّيت أعدت الصلاة.» «٣» الحديث.

و منها: رواية جابر عن أبى جعفر عليه السلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «إذا غاب القرص أظطر الصائم و دخل وقت الصلاة» «٤».

و منها: مرسله على بن الحكم عن حذّته، عن أحدهما عليهما السلام إنّه سئل عن وقت المغرب؟ فقال: «إذا غاب كرسيتها، قلت: و ما كرسيتها؟ قال: قرصها، فقلت: متى يغيب قرصها؟ قال: إذا نظرت إليه فلم تره» «٥».

و منها: رواية عبد الله بن سنان عن أبى عبد الله عليه السلام قال: «وقت المغرب حين تغيب الشمس إلى أن تشتبك النجوم» «٦».

و منها: رواية إسماعيل بن الفضل الهاشمى عن أبى عبد الله عليه السلام قال: «كان رسول الله صلى الله عليه وآله يصلى المغرب حين تغيب الشمس حيث تغيب حاجبها» «٧».

و منها: رواية عمرو بن أبى نصر قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول فى المغرب:

(١) المنتهى ١: ٢٠٣، تذكرة الفقهاء ٢: ٣١٠، جامع المقاصد ٢: ١٧، المعتبر ٢: ٥١، النهاية: ٥٩، الدروس ١:

١٣٩، مسالك الأفهام ١: ١٣٩، مفتاح الكرامة ٢: ٣٥، جواهر الكلام ٧: ١٠٩.

(٢) المعتبر ٢: ٥١.

(٣) الكافى ٣: ٢٧٩ ح ٥، التهذيب ٤: ٢٧١ ح ٨١٨ و ج ٢: ٢٦١ ح ١٠٣٩، الاستبصار ٢: ١١٥ ح ٣٧٦، الوسائل ٤: ١٧٨. أبواب

المواقيت ب ١٦ ح ١٧.

(٤) الفقيه ٢: ٨١ ح ٣٥٨، الوسائل ٤: ١٧٩. أبواب المواقيت ب ١٦ ح ٢٠.

(٥) التهذيب ٢: ٢٧ ح ٧٩، الاستبصار ١: ٢٦٢ ح ٩٤٢، الوسائل ٤: ١٨١. أبواب المواقيت ب ١٦ ح ٢٥.

(٦) التهذيب ٢: ٢٥٧ ح ١٠٢٣، الاستبصار ١: ٢٦٣ ح ٩٤٨، الوسائل ٤: ١٨٢. أبواب المواقيت ب ١٦ ح ٢٦.

(٧) التهذيب ٢: ٢٥٨ ح ١٠٢٥، الاستبصار ١: ٢٦٣ ح ٩٤٦، الوسائل ٤: ١٨٢. أبواب المواقيت ب ١٦ ح ٢٧.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ١١٢

«إذا توارى القرص كان وقت الصلاة، و أفطر» (١).

و منها: مرسله الصدوق قال: قال الصادق عليه السّلام: «إذا غابت الشمس فقد حلّ الإفطار و وجبت الصلاة، و إذا صلّيت المغرب فقد دخل وقت العشاء الآخرة إلى انتصاف الليل» (٢).

و منها: رواية داود بن أبي يزيد قال: قال الصادق جعفر بن محمّد عليهما السّلام: «إذا غابت الشمس فقد دخل وقت المغرب» (٣).

و منها: رواية عبيد الله بن زرارة عن أبي عبد الله عليه السّلام قال: سمعته يقول:

«صحبني رجل كان يمسى بالمغرب و يغلس بالفجر، و كنت أنا أصليّ المغرب إذا غربت الشمس و أصليّ الفجر إذا استبان الفجر. فقال لي الرجل: ما يمنعك أن تصنع مثل ما أصنع؟ فإنّ الشمس تطلع على قوم قبلنا و تغرب عنّا و هي طالعة على مرقد آخرين بعد. قال: فقلت: إنّما علينا أن نصليّ إذا وجبت الشمس عنّا، و إذا طلع الفجر عندنا ليس علينا إلّا ذلك و على أولئك أن يصلّوا إذا غربت الشمس عنهم» (٤).

و منها: رواية عبيد بن زرارة أيضا عن أبي عبد الله عليه السّلام قال: «إذا غربت الشمس فقد دخل وقت الصلاتين إلى نصف الليل، إلّا أنّ هذه قبل هذه» (٥).

و منها: رواية أخرى لعبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السّلام قال: سمعته يقول:

«وقت المغرب إذا غربت الشمس فغاب قرصها» (٦).

(١) التهذيب ٢: ٢٧ ح ٧٧، الاستبصار ١: ٢٦٢ ح ٩٤٠، الوسائل ٤: ١٨٣. أبواب المواقيت ب ١٦ ح ٣٠.

(٢) الفقيه ١: ١٤٢ ح ٦٦٢، الوسائل ٤: ١٧٩. أبواب المواقيت ب ١٦ ح ١٩.

(٣) أمالي الصدوق: ٧٤ ح ١١، الوسائل ٤: ١٧٩. أبواب المواقيت ب ١٦ ح ٢١.

(٤) أمالي الصدوق: ٧٥ ح ١٥، الوسائل ٤: ١٧٩. أبواب المواقيت ب ١٦ ح ٢٢.

(٥) التهذيب ٢: ٢٧ ح ٧٨، الاستبصار ١: ٢٦٢ ح ٩٤١، الوسائل ٤: ١٨١. أبواب المواقيت ب ١٦ ح ٢٤.

(٦) الكافي ٣: ٢٧٩ ح ٧، التهذيب ٢: ٢٨ ح ٨١، الاستبصار ١: ٢٦٣ ح ٩٤٤، الوسائل ٤: ١٧٨. أبواب المواقيت ب ١٦ ح ١٦.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ١١٣

و منها: رواية ربيع بن سليمان و أبان بن أرقم و غيرهما قالوا: أقبلنا من مكّة حتّى إذا كنّا بوادي الأخرى إذا نحن برجل يصلّي و نحن ننظر إلى شعاع الشمس، فوجدنا في أنفسنا، فجعل يصلّي و نحن ندعو عليه و نقول: هذا من شباب أهل المدينة، فلمّا آتيناها إذا هو أبو عبد الله جعفر بن محمّد عليهما السّلام، فنزلنا فصلينا معه و قد فاتتنا ركعة، فلمّا قضينا الصلاة قمنا إليه فقلنا له: جعلنا فداك هذه الساعة تصلّي؟! فقال عليه السّلام: إذا غابت الشمس فقد دخل الوقت (١). و غير ذلك من الأخبار الظاهرة في تحقّق الغروب بمجرد استتار القرص عن الأنظار.

و أمّا الطائفة الثانية من الأخبار، الدالّة على المذهب المشهور أو الأشهر بين الإمامية، فهي أيضا كثيرة.

منها: رواية بريد بن معاوية عن أبي جعفر عليه السّلام قال: «إذا غابت الحمرة من هذا الجانب - يعني من المشرق - فقد غابت الشمس من شرق الأرض و غربها» (٢).

و ذكر هذه الرواية في الوسائل في ثلاثة مواضع من باب واحد «٣» و ظاهره كونها ثلاث روايات مع وضوح أنّها ليست إلّا رواية واحدة، ثمّ إنّ الرواية و إن لم يكن فيها ذكر من الصلاة فضلا عن خصوص المغرب إلّا أنّ الظاهر كونها بصدد بيان ما به يتحقّق الغروب الذي يترتب عليه أحكام كثيرة في الشرع، كجواز الإفطار عند تحقّقه و جواز الدخول في صلاة المغرب، و غيرهما من الأحكام المترتبة عليه.

و الظاهر أيضا أنّ المراد بمشرق الأرض و مغربها، هو مجموع الأرض التي تكون بحسب الحسّ متساوية السطح لأرض المصلّي، و حينئذ فيستفاد من الرواية

(١) أمالي الصدوق: ٧٥ ح ١٦، الوسائل ٤: ١٨٠. أبواب المواقيت ب ١٦ ح ٢٣.

(٢) الكافي ٣: ٢٧٨ ح ٢ و ج ٤: ١٠٠ ح ٢، التهذيب ٢: ٢٩ ح ٨٤، الاستبصار ١: ٢٦٥ ح ٩٥٦، الوسائل ٤: ١٧٢.

أبواب المواقيت ب ١٦ ح ١.

(٣) الوسائل ٤: ١٧٥، ١٧٦. أبواب المواقيت ب ١٦ ح ٧ و ١١.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ١١٤

أن الاعتبار إنّما هو بغيوبة الشمس عن جميع الأرض المتساوية السطح لأرض المصلّي، بحيث لا يراها أحد من ساكني تلك الأرض، لا بغيوبتها عن نظر المصلّي فقط.

و منها: ما رواه عليّ بن أحمد بن أشيم عن بعض أصحابنا، عن أبي عبد الله عليه السّلام قال: سمعته يقول: «وقت المغرب إذا ذهب الحمرة من المشرق، و تدري كيف ذلك؟ قلت: لا. قال: لأنّ المشرق مطّل على المغرب هكذا - و رفع يمينه فوق يساره - فإذا غابت هاهنا ذهب الحمرة من هاهنا» (١).

و منها: مرسله ابن أبي عمير عن ذكره عن أبي عبد الله عليه السّلام قال: «وقت سقوط القرص و وجوب الإفطار من الصيام أن تقوم بحذاء القبلة، و تتفقد الحمرة التي ترتفع من المشرق، فإذا جازت قمة الرأس إلى ناحية المغرب فقد وجب الإفطار و سقط القرص» (٢).

و منها: ما رواه الصدوق بإسناده عن بكر بن محمّد، عن أبي عبد الله عليه السّلام أنّه سأله سائل عن وقت المغرب؟ فقال: «إنّ الله يقول في كتابه لإبراهيم فلما جنّ عليه الليل رأى كوكبا قال هذا ربّي (٣) فهذا أول الوقت، و آخر ذلك غيوبة الشفق، و أول وقت العشاء الآخرة ذهاب الحمرة، و آخر وقتها إلى غسق الليل يعني نصف الليل» (٤).

و منها: رواية شهاب بن عبد ربّه قال: قال أبو عبد الله عليه السّلام «يا شهاب! إنّي

(١) الكافي ٣: ٢٧٨ ح ١، علل الشرائع: ٣٤٩ ب ٦٠ ح ١، التهذيب ٢: ٢٩ ح ٨٣، الاستبصار ١: ٢٦٥ ح ٩٥٩، الوسائل ٤: ١٧٣. أبواب المواقيت ب ١٦ ح ٣.

(٢) الكافي ٣: ٢٧٩ ح ٤ و ج ٤: ١٠٠ ح ١، التهذيب ٤: ١٨٥ ح ٥١٦، الوسائل ٤: ١٧٣. أبواب المواقيت ب ١٦ ح ٤.

(٣) الأنعام: ٧٦.

(٤) الفقيه ١: ١٤١ ح ٦٥٧، التهذيب ٢: ٣٠ ح ٨٨، الاستبصار ١: ٢٦٤ ح ٩٥٣، الوسائل ٤: ١٧٤. أبواب المواقيت ب ١٦ ح ٦.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ١١٥

أحب إذا صليت المغرب أن أرى في السماء كوكبا» (١).

و منها: رواية عمار الساباطي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إنما أمرت أبا الخطاب أن يصلي المغرب حين زالت الحمرة من مطلع الشمس، فجعل هو الحمرة التي من قبل المغرب، و كان يصلي حين يغيب الشفق» (٢).

و منها: رواية محمد بن شريح عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن وقت المغرب؟ فقال: «إذا تغيرت الحمرة في الأفق، و ذهبت الصفرة، و قبل أن تشتبك النجوم» (٣).

و ليس في الرواية ما يدل على كون المراد بالحمرة هي الحمرة المشرقية، و حينئذ فيحتمل أن يكون المراد بها هي الحمرة المغربية، و عليه فيكون المقصود بيان آخر وقت فضيلة المغرب، و لو سلم أن المتبادر منها هي الحمرة المشرقية فلا شبهة في أن ذيلها يكون بصدد بيان آخر الوقت، و حينئذ فتكون الرواية متعرضة لبيان وقت المغرب أولا و آخرًا.

هذا، و المراد بتغير الحمرة هل هو تغيرها إلى السواد، أو إلى الصفرة، أو إلى الضعف؟ و جوه، الأظهر هو الوجه الأول. و منها: رواية عبد الله بن وضاح قال: كتبت إلى العبد الصالح عليه السلام يتوارى القرص و يقبل الليل ثم يزيد الليل ارتفاعا، و تستتر عتة الشمس، و ترتفع فوق الجبل حمرة، و يؤذن عندنا المؤذنون، فأصلي حينئذ و أفطر إن كنت صائما أو أنتظر حتى تذهب الحمرة التي فوق الجبل؟ فكتب إلي: «أرى لك أن تنتظر حتى تذهب

(١) التهذيب ٢: ٢٦١ ح ١٠٤٠، الاستبصار ١: ٢٦٨ ح ٩٧١، علل الشرائع: ٣٥٠ ب ٦٠ ح ٢، الوسائل ٤: ١٧٥.

أبواب المواقيت ب ١٦ ح ٩.

(٢) التهذيب ٢: ٢٥٩ ح ١٠٣٣، الاستبصار ١: ٢٦٥ ح ٩٦٠، السرائر ٣: ٦٠٢، الوسائل ٤: ١٧٥. أبواب المواقيت ب ١٦ ح ١٠.

(٣) التهذيب ٢: ٢٥٧ ح ١٠٢٤، الوسائل ٤: ١٧٦. أبواب المواقيت ب ١٦ ح ١٢.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ١١٦

الحمرة و تأخذ بالحائطة لدينك» (١).

و منها: رواية يعقوب بن شعيب عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قال لي: «مسوا بالمغرب قليلا فإن الشمس تغيب من عندكم قبل أن تغيب من عندنا» (٢).

و غير ذلك من الأخبار الكثيرة التي نقل بعضها صاحب الوسائل في كتاب الحج في باب الإفاضة من عرفات فراجع (٣).

إذا عرفت ذلك فنقول: هذه الأخبار كما ترى يتراءى منها التعارض مع الأخبار المتقدمة الدالة على أن الاعتبار إنما هو باستتار القرص، و لا بد من بيان وجه الجمع بينهما، و على تقدير عدم إمكانه، لا بد من بيان أن الترجيح مع أيهما؟

و نقول قبل ذلك أن الاحتمالات المتصورة الجارية في أخبار الاستتار أربعة:

أحدها: أن يكون الاعتبار باستتار الشمس و غيوبتها عن نظرنا، و لو بسبب حاجب، أو مانع كالجبل و نحوه.

ثانيها: أن يكون الاعتبار باستتارها عن أفق المصلي بحيث لا يكاد يراها أحد من الساكنين في هذا الأفق، و لو لم يكن في البين حاجب و لا مانع.

ثالثها: أن يكون الاعتبار باستتارها و وقوعها تحت الأفق الذي يكون المصلي واقعا فيه، و كذلك عن أفق جميع الأراضي الموافقة لهذه الأرض من حيث الأفق.

رابعها: أن يكون المراد استتارها عن الأفق الحقيقي المنصف للكرة.

و بالجملة: فكلمة الاستتار و الغيوبة و إن لم تكن مجملة من حيث المفهوم إلا أنه يجري فيها باعتبار المستور عنه هذه الاحتمالات الأربعة، فالروايات من هذه الحثية تكون مجملة. و لا ريب أن التنافي بينها و بين أخبار الحمرة إنما يتوقف على

- (١) التهذيب ٢: ٢٥٩ ح ١٠٣١، الاستبصار ١: ٢٦٤ ح ٩٥٢، الوسائل ٤: ١٧٦. أبواب المواقيت ب ١٦ ح ١٤.
- (٢) التهذيب ٢: ٢٥٨ ح ١٠٣٠، الاستبصار ١: ٢٦٤ ح ٩٥١، الوسائل ٤: ١٧٦. أبواب المواقيت ب ١٦ ح ١٣.
- (٣) الوسائل ١٣: ٥٥٧. أبواب إحرام الحج و الوقوف بعرفة ب ٢٢ ح ٢ و ٣.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ١١٧

أن يكون المراد منها واحدا من الاحتمالين الأولين، لأنه لو كان المراد منها واحدا من الاحتمالين الآخرين، لا يكون بينهما تعارض أصلا كما هو واضح، وحينئذ فيمكن أن يقال بأن أخبار الحمرة تكون مبينة بالنسبة إلى أخبار الاستتار، وحاكمة عليها، ومفسرة للمراد منها، ويشهد بذلك رواية بريد بن معاوية المتقدمة «١» بناء على ما استظهرنا منها من كون المراد أن الاعتبار إنما هو بغيوبة الشمس عن جميع الأراضي المتساوية السطح لأرض المصلى.

هذا، وإن أبيت عن إمكان الجمع بين الطائفتين وقلت: بأن الظاهر من أخبار الاستتار هو الاعتبار باستتار الشمس عن خصوص أرض المصلى فنقول: لا- بد من ترجيح أخبار الحمرة والعمل على طبقها، إذ قد عرفت أن جميع فرق المسلمين مخالف للإمامية فتوى و عملا في ذلك، ولم يكن بينهم ذكر من الحمرة أصلا «٢»، كما أنهم يصلون بمجرّد استتار القرص، وحينئذ فمع فتوى مشهور الإمامية على طبق تلك الأخبار، وأن الاعتبار إنما هو بذهاب الحمرة لا بالاستتار، لا ينبغي للعامل الارتياح في أن اختصاصهم بذلك من بين الفرق الإسلامية إنما هو لاعتقادهم بحجة أخرى، و هي فتوى أئمتهم الاثني عشر صلوات الله عليهم أجمعين، حيث إنهم يجعلونه حجة مستقلة مقابلا لجميع الفرق، فمع اشتغال جوامعهم المعدة لنقل الروايات المأثورة عنهم عليهم السلام على الأخبار الدالة على أن الاعتبار إنما هو بالحمرة، يحصل القطع بأن هذا المعنى قد ألقى إليهم من ناحية أئمتهم عليهم السلام و حينئذ فيجب العمل بها خصوصا مع كثرتها، و طرح الأخبار المخالفة، لأجل صدورها تقيّة، كما يشهد بذلك لسان بعضها. و من المعلوم أن بنائهم على مراعاة التقيّة خصوصا في مثل هذه

(١) الوسائل ٤: ١٧٢. أبواب المواقيت ب ١٦ ح ١.

(٢) المجموع ٣: ٢٩، المغنى لابن قدامة ١: ٤٢٤، الشرح الكبير ١: ٤٧٢، تذكرة الفقهاء ٢: ٣١٠، بداية المجتهد ١: ١٤٢-١٤٣.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ١١٨

المسألة التي كانت ضرورية عند سائر الفرق، و كان اعتقادهم أن ذلك مأثورا من النبي صلى الله عليه و آله أن عمله صلى الله عليه و آله أيضا كذلك.

و دعوى أنه لو كان عمل النبي صلى الله عليه و آله على وفق ما يقول به الإمامية- كما هو معتقدنا- فكيف يمكن أن يخفى على جميع المسلمين إلى زمان صدور أخبار الحمرة، مدفوعة بأن المسلمين في الصدر الأول لم يكونوا متوجهين إلى خصوصيات أفعاله صلى الله عليه و آله، و لا مهتمين بضبطها حتى لا يشتبه الأمر على من بعدهم، لكونهم حديثي العهد بالإسلام، مضافا إلى أنهم كانوا قليلين، و الاختلاف بين المسلمين في الأحكام إنما حدث بعد وفاة النبي صلى الله عليه و آله، و حينئذ توجه أصحاب النبي صلى الله عليه و آله إلى أنه فات منهم ما فات، و أنهم لم يستفيدوا من صحبته صلى الله عليه و آله إلا قليلا.

و بالجملة: لا منافاة بين كون عمل النبي صلى الله عليه و آله على طبق ما يقول به الإمامية، و بين اختفاء ذلك على المسلمين، لعدم اهتمامهم بضبط خصوصيات أفعاله صلى الله عليه و آله، فلا ينبغي الارتياح بملاحظة ما ذكرنا في أن الترجيح إنما هو مع أخبار الحمرة. و قد تحصل مما ذكرنا عدم المنافاة بين الطائفتين من الأخبار أولا، و لزوم الأخذ بأخبار الحمرة ثانيا.

و اعلم أنه بعد استتار القرص عن الأنظار تكون الحمرة المشرقية متصلة بالأفق حسا، و ترتفع تدريجا من الأفق و يسود الأفق، و إذا

انتهى ارتفاعها يصير لونها ضعيفا، و يبلغ إلى حدّ لا ترى العين حمرة أصلا، و حينئذ توجد مقارنة لزوالها حمرة ضعيفة في جانب المغرب فوق الأفق، و تنخفض تدريجا مع الاشداد إلى أن تغيب عن النظر بالكلية، و أما حركة الحمرة بالتدريج من المشرق إلى أن تبلغ قمة الرأس، و تميل إلى جانب المغرب كذلك، فليس ممّا يصدقه الحسّ و الوجدان، و حينئذ فيشكل الأخذ بمرسلة ابن أبي عمير المتقدمة «١»، الظاهرة في حركتها من

(١) الكافي ٣: ٢٧٩ ح ٤، الوسائل ٤: ١٧٣. أبواب المواقيت ب ١٦ ح ٤.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ١١٩

المشرق إلى المغرب تدريجا، و يمكن حملها على ما ذكرنا من كون المراد زوال الحمرة في ناحية المشرق، و حدودها في ناحية المغرب، و حينئذ فلا يستفاد منها أمر وراء سائر الروايات.

نعم هنا كلام يجري في جميع الروايات، و هو أنّ المراد بغيوبه الحمرة، أو زوالها، أو تغييرها، أو ذهابها على اختلاف التعبيرات الواقعة في الروايات، هل هو ارتفاعها عن الحد المتصل بالأفق و انفصالها عنه، فتكون العبرة بمجرد انفصالها؟ أو أنّ المراد زوالها من ناحية المشرق بالكلية، بحيث لو نظر الناظر إلى تلك الناحية لم ير فيها حمرة أصلا؟ وجهان، الظاهر هو الوجه الثاني، لأنّ المتبادر من تلك التعبيرات، و المنسب إلى أذهان العرف، إنّما هو هذا الوجه كما لا يخفى.

ثمّ إنّّه ربّما يجمع بين الطائفتين من الأخبار المتقدمة بوجه آخر، و هو أنّ المراد بزوال الحمرة هو الوجه الأوّل من هذين الوجهين الأخيرين، و هو انفصالها عن الأفق و لو بقدر أصابع، و إن لم يصل إلى قمة الرأس فضلا عن التجاوز عنها، و من المعلوم أنّ زوال الحمرة بهذا المعنى مقارن لاستتار القرص عن النظر.

و يرد عليه - مضافا إلى ما ذكرنا من أنّ المراد بزوال الحمرة هو زوالها بالكلية، بحيث لا يرى الناظر في ناحية المشرق حمرة أصلا، كما يشهد بذلك التعبير عنه في مرسلة ابن أبي عمير المتقدمة، بتجاوزها قمة الرأس - أنّه لو كان المراد من أخبار الحمرة هو ما يدلّ عليه أخبار الاستتار - و بعبارة أخرى كان فتوى الأئمة عليهم السلام موافقا لسائر الفرق، و لم يكن بينهما مخالفة في هذه الجهة أصلا - لما كان وجه لإلقاء هذه الكلمة الموهمة للخلاف بين شيعتهم، خصوصا مع كون غرضهم مراعاة الاتحاد، و عدم الاختلاف مهما أمكن، كما هو واضح، فهذا الجمع ممّا لا سبيل إليه أصلا.

و قد يجمع أيضا بين الأخبار كما عن بعض الأعظم «١» بحمل أخبار الحمرة

(١) كتاب الصلاة لآية الله الحائري رحمه الله: ١٤.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ١٢٠

على الاستحباب و الفضيلة، و لكن يرد عليه أنّ هذا تصرف في ظواهر تلك الأخبار، من غير أن يدلّ عليه دليل. و الانصاف أنّه لا - سبيل إلى الجمع بغير ما ذكرناه، و مقتضاه أنّ الاعتبار بذهاب الحمرة و على تقدير عدم إمكان الجمع لا مجال للارتباب في ترجيح أخبار الحمرة، و يؤيده الشهرة المحققة بين الفقهاء على ذلك.

ثمّ إنّّه حكى عن المحقق الوحيد البهبهاني قدس سرّه «١» أنّه استدل على عدم اشتراط ذهاب الحمرة، و أنّ الاعتبار إنّما هو بالاستتار بأنّه لو اعتبرت الحمرة المشرقية من حيث دلالتها على تحقّق الغروب، لاعتبرت الحمرة المغربية من حيث دلالتها على الطلوع بالنسبة إلى صلاة الصبح، و حينئذ يلزم أن يكون الإتيان بصلاة الصبح بعد ظهور الحمرة في ناحية المغرب، و قبل ظهور القرص من ناحية المشرق إتيانا بها في غير وقتها، مع أنّ المعلوم خلاف ذلك، للاتفاق على وقوعها في وقتها لو أتى بها في ذلك الوقت.

و أجاب عنه في الجواهر «٢» بوجوه أربعة:

الأول: أنه قد التزم بذلك بالنسبة إلى الطلوع، بعض الأصحاب كالشاهد الثاني في المقاصد العلية، و صاحب كشف اللثام «٣»، و يدلّ عليه رواية دعائم الإسلام عن الصادق عليه السلام: «إنّ آخر الوقت أن يحمر أفق المغرب» «٤»، و كذلك عبارة فقه الرضا عليه السلام حيث قال: «آخر وقت الفجر أن تبدو الحمرة في أفق المغرب» «٥».

(١) مفتاح الكرامة ٢: ٢٥، جواهر الكلام ٧: ١١٩.

(٢) جواهر الكلام ٧: ١١٩ و ١٢٠.

(٣) المقاصد العلية: ١٠٢، كشف اللثام ٣: ٥١.

(٤) دعائم الإسلام ١: ١٣٩، بحار الأنوار ٨٠: ٧٤.

(٥) فقه الرضا عليه السلام: ٧٤.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ١٢١

الثاني: إمكان الفرق بين الحمريتين خصوصا بعد قوله عليه السلام- في بعض الروايات المتقدمة-: لأنّ المشرق مطّل على المغرب «١»، أي مشرف عليه.

فإنّ ظاهره إشراف المشرق و ارتفاعه بالنسبة إليه. و حينئذ فظهور الحمرة في جانب المغرب لا يدلّ على طلوع الشمس، بخلاف زوالها في ناحية المشرق، فإنّه يدلّ على الغروب.

الثالث: إنّ هذا اجتهاد في مقابل النص، فلعلّ الشارع اعتبر ذلك في الغروب دون الطلوع، و يؤيّد عدم تعرّض الأصحاب له، و هو ظاهر بل صريح في عدم اعتباره فيه.

الرابع: إنّ هذا قياس مع الفارق، إذ وقت المغرب مسبق بوقت صلاة العصر، و استصحاب بقاء اليوم ما لم يتيقّن بدخول وقت المغرب يقتضى بقاءه ما لم تزل الحمرة، و هذا بخلاف صلاة الفجر، فإنّ استصحاب بقاء وقته يقتضى عدم انقطاعه إلّا بيقين على الخلاف، و هو لا يحصل إلّا بظهور قرص الشمس، و بعبارة أخرى، ذهاب الحمرة المشرقية علامة على تيقّن الغروب الذي هو المعيار في صحّة صلاة المغرب، و انقطاع استصحاب عدمه، بخلاف الحمرة المغربية، فإنّ أقصاها حصول الشكّ بذلك، و هو لا ينقض اليقين بالوقت. و استشكل في الجواهر «٢» على الوجه الأخير بأنّ هذا الجواب جيد لو لا ظهور النصوص و الفتاوى بخلافه، فإنّ ظاهرها كون زوال الحمرة علامة للغروب نفسه لا لتيقّنه.

هذا، و لكن ذلك مناقشة لفظية و لا يوجب قدحا في الجواب، لوضوح أنّ المراد ليس جعل ذلك علامة لليقين بل المراد جعله علامة لنفس الغروب، و التعبير

(١) الوسائل ٤: ١٧٣. أبواب المواقيت ب ١٦ ح ٣.

(٢) جواهر الكلام ٧: ١٢٠.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ١٢٢

باليقين كما في الرياض «١» من جهة أنّ تحقق العلامة يوجب حصول اليقين.

و يمكن تقريب هذا الوجه و توضيحه بأن يقال: إنّ الاعتبار في صلاة المغرب و إن كان بالغروب، و في آخر وقت صلاة الصبح بالطلوع، و لكنّه لما كان العلم بتحققهما غالبا غير ميسر، مضافا إلى كون عدمها موردا للاستصحاب، فلا محالة حكم الشارع في ناحية صلاة المغرب، بلزوم تأخيرها إلى أن تزول الحمرة المشرقية، تحفظا لها عن الوقوع في غير الوقت، من دون دليل و حجة على دخوله، و حكم في ناحية صلاة الصبح بجواز الإتيان بها إلى طلوع الشمس، من جهة دلالة الأصل العقلاني، و هو الاستصحاب على بقاءه.



و بالجملة: فقد حكم الشارع في الطرفين على طبق الأصل العقلاني بالحكم الواقعي لا أنه أمر بالعمل بالاستصحاب، بل لاحظ في حكمه الواقعي الاستصحاب العقلاني و حكم على طبقه، فتدبر.

ثمَّ أنه يمكن أن يفرّق بين المقامين بوجه آخر، بأن يقال: إنه بعد ما ثبت في مقام الإثبات أن العبرة في ناحية المغرب بزوال الحمرة، و في ناحية صلاة الصبح بطول الشمس، يمكن أن يكون الوجه في ذلك أن صلاة المغرب من الصلوات الليلية بمعنى أن الاعتبار في طرف المغرب إنما هو بدخول الليل، لا- بتحقق الغروب، و التعبير بالغروب كما في الأخبار إنما هو لملاحظة ما عليه المسلمون غير الإمامية، و لا يكون ذلك مضرًا بالمطلوب بعد تفسيره بما ينطبق على دخول الليل، و من المعلوم أن دخول الليل لا يتحقق إلا بغيوبه الشمس، مع جميع توابعها التي آخرها الحمرة المشرقية.

و هذا بخلاف صلاة الفجر، فإنها من الصلوات اليومية، و لا يقدح فيها ظهور

(١) رياض المسائل ٣: ٤٨.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ١٢٣

الحمرة في ناحية المغرب بعد إمكان أن يكون الاعتبار بحسب مقام الثبوت بنفس الطلوع، و يؤيد ما ذكرنا- من كون العبرة في صلاة المغرب بدخول الليل و أنها من الصلوات الليلية- بعض الروايات الواردة في المسألة، كرواية بكر بن محمد عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سأله سائل عن وقت المغرب؟ فقال: «إن الله تعالى يقول في كتابه لإبراهيم فلما جنَّ عليه الليل رأى كوكبًا قال هذا ربِّي» (١) فهذا أول الوقت، و آخر ذلك غيوبه الشفق. (٢) الحديث. و يشهد لذلك أيضا قوله تعالى ثُمَّ أَتَمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ (٣)، فإنَّ وقت الإفطار و صلاة المغرب واحد كما هو ظاهر.

و ممَّا ذكرنا يعلم أنه لو ثبت وجوب تأخير المغرب إلى زوال الحمرة، يترتب على ذلك امتداد وقت العصر إليه، لعدم الفصل بين وقتيهما و أخبار الغروب مفسرة للغروب الواقع في كلام الشارع مطلقا، و لا دلالة لها على خصوص الغروب الذي تصح معه صلاة المغرب، فيستفاد منها أن الغروب الذي جعل غاية لصلاة العصر لا يتحقق إلا بزوال الحمرة.

ثمَّ إنه بعد ما كان أول وقت المغرب هو زوال الحمرة، يعلم من ذلك أول وقت صلاة العشاء أيضا، فإنه يدخل بعد مضي مقدار أداء المغرب، للدلالة كثير من الأخبار على دخول وقتيهما بمجرد غروب الشمس، غاية الأمر أن هذه قبل هذه.

و من تلك الروايات رواية عبيد بن زرارة المتقدمة (٤) المذكورة في ضمن أخبار الاستتار، و سيجيء الكلام فيه إن شاء الله تعالى.

(١) الانعام: ٧٦.

(٢) الفقيه ١: ١٤١ ح ٦٥٧، التهذيب ٢: ٣٠ ح ٨٨، الاستبصار ١: ٢٦٤ ح ٩٥٣، الوسائل ٤: ١٧٤. أبواب المواقيت ب ١٦ ح ٦.

(٣) البقرة: ١٧٨.

(٤) التهذيب ٢: ٢٧ ح ٧٨، الاستبصار ١: ٢٦٢ ح ٩٤١، الوسائل ٤: ١٨١. أبواب المواقيت ب ١٦ ح ٢٤.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ١٢٤

### المسألة الرابعة: آخر وقت صلاة المغرب

#### إشارة

فاعلم أنه قد وقع الخلاف فيه بين العامة و الخاصة. قال الشيخ في كتاب الخلاف ما حاصله: إنَّ أول وقت المغرب إذا غابت الشمس و آخره إذا غاب الشفق و هو الحمرة، و به قال أبو حنيفة، و الثوري، و أحمد، و إسحاق، و أبو ثور، و أبو بكر بن المنذر في اختياره و



حكى أبو ثور هذا المذهب من الشافعي «١» و لم يصححه أصحابه و قال الشافعي: إن وقت المغرب وقت واحد، و هو إذا غابت الشمس و تطهر و ستر العورة و أذن و أقام فإنه يتبدى بالصلاة في هذا الوقت، فإن أخر عنه فاته، و قال أصحابه: لا يجيء على مذهبه غير هذا، و به قال الأوزاعي «٢»، و ذهب مالك إلى أن وقت المغرب يمتد إلى طلوع الفجر الثاني، كما أن وقت الظهر ممتد إلى الغروب «٣»، و في أصحابنا من قال بذلك، و منهم من قال: إنه ممتد إلى ربع الليل «٤»، انتهى.

و العجب أنه قدس سره لم ينقل القول بالامتداد إلى النصف مع كثرة أخباره، و لعله لم يجد به قائلًا و هو بعيد.

و محصل أقوالهم باعتبار الاختلاف في معنى الشفق أيضا يرجع إلى أربعة:

أحدها: القول بامتداده إلى زمان غيبوبة الشفق و هو الحمرة، و هو مذهب من عدى أبي حنيفة من القائلين بالامتداد إلى الشفق.

ثانيها: القول الأول و لكن المراد بالشفق هو البياض الغربي.

(١) المجموع ٣: ٢٩٠، المغنى لابن قدامة ١: ٤٢٤، الشرح الكبير ١: ٤٧٢، بداية المجتهد ١: ١٤٢-١٤٣.

(٢) المجموع ٣: ٢٨-٣٤، الام ١: ٧٣.

(٣) أحكام القرآن للجصاص ٢: ٢٧٤، المجموع ٣: ٣٤.

(٤) المقنعة: ٩٥، الفقيه ١: ١٤١، الوسائل الناصريات: ١٩٣، الخلاف ١: ٢٦١ مسألة ٦.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ١٢٥

ثالثها: ضيق وقت المغرب.

رابعها: امتداده إلى طلوع الفجر، و ذهب إلى الأخير مالك، و إلى الثالث الشافعي و إلى الثاني أبو حنيفة.

و أما الخاصة فما نقل عنهم الشيخ أقوال ثلاثة:

أحدها: ما اختاره نفسه و هو امتداده إلى زمان غيبوبة الشفق بمعنى الحمرة.

ثانيها: القول بالامتداد إلى طلوع الفجر.

ثالثها: القول بالامتداد إلى ربع الليل «١».

و لكن قدس سره لم يكن بصدد استقصاء أقوال الخاصة، فإن القول بالامتداد إلى النصف إلّا بمقدار أداء العشاء من الأقوال المشهورة بينهم «٢». هذا و لا يخفى أنه ليس فينا من يقول بالضيق.

و أما الأخبار الواردة من طريق أهل البيت عليهم السلام في هذا الباب فعلى طوائف:

طائفة منها تدل على اعتبار الضيق. و طائفة أخرى على امتداد وقته إلى زوال الشفق. و طائفة ثالثة على امتداده إلى ربع الليل. و طائفة

رابعة على امتداده إلى النصف. و طائفة خامسة على امتداده إلى الفجر الثاني.

### أما الطائفة الأولى:

فمنها: رواية زيد الشحام قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن وقت المغرب؟ فقال:

«إن جبرئيل أتى النبي صلى الله عليه وآله لكل صلاة بوقتين غير صلاة المغرب، فإن وقتها واحد،

(١) الخلاف ١: ٢٦١ مسألة ٦، المبسوط ١: ٧٤-٧٥.

(٢) مسائل الناصريات: ١٩٣، المسائل الميفارقيات (رسائل المرتضى) ١: ٢٧٤، الغنية: ٦٩-٧٠، الكافي في الفقه: ١٣٧، السرائر ١: ١٩٥،

الجامع للشرائع: ٦٠، شرائع الإسلام ١: ٥١، المعتمد ٢: ٤٠، و حكاه عن ابن الجنيدي أيضا في تذكرة الفقهاء ٢: ٣١١ مسألة ٣١، نهاية

الأحكام ١: ٣١١، الدروس ١: ١٣٩، مسالك الأفهام ١: ١٣٩.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ١٢٦

و أن وقتها وجوبها» (١).

و منها: رواية أديم بن الحرّ قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «إنّ جبرئيل أمر رسول الله صلى الله عليه وآله بالصلوات كلّها، فجعل لكلّ صلاة وقتين إلّا المغرب، فإنّه جعل لها وقتا واحدا» (٢).

و لا يخفى أنّه حيث لا يوجد القائل بالتضييق بين الإمامية، فيجب حمل ما يدلّ عليه على شدّة كراهة التأخير، مضافا إلى أنّ الأخبار الآتية- التي تدلّ على التوسعة إجمالا، و إن اختلفت في مقدارها- صريحة في عدم التضييق، فهي مانعة عن الأخذ بظهور ما يدلّ عليه، فلا مجال للأخذ به معها.

و أما الطائفة الثانية: فهي كثيرة.

منها: ما رواه حريز عن زرارة و الفضيل قالا: قال أبو جعفر عليه السلام: «إنّ لكلّ صلاة وقتين غير المغرب، فإنّ وقتها واحد، و وقتها وجوبها، و وقت فوتها سقوط الشفق» (٣).

و منها: رواية إسماعيل بن مهران قال: كتبت إلى الرضا عليه السلام- إلى أن قال:- فكتب: «كذلك الوقت غير أنّ وقت المغرب ضيق، و أنّ آخر وقتها ذهاب الحمرة، و مصيرها إلى البياض في أفق المغرب» (٤).

و منها: رواية إسماعيل بن جابر عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن وقت المغرب؟ قال: «ما بين غروب الشمس إلى سقوط الشفق» (٥).

(١) الكافي ٣: ٢٨٠ ح ٨، التهذيب ٢: ٢٦٠ ح ١٠٣٦، الاستبصار ١: ٢٤٥ ح ٨٧٣ و ص ٢٧٠ ح ٩٧٥، الوسائل ٤:

١٨٧. أبواب المواقيت ب ١٨ ح ١.

(٢) التهذيب ٢: ٢٦٠ ح ١٠٣٥، الاستبصار ١: ٢٤٥ ح ٨٧٢، الوسائل ٤: ١٨٩. أبواب المواقيت ب ١٨ ح ١١.

(٣) الكافي ٣: ٢٨٠ ح ٩، الوسائل ٤: ١٨٧. أبواب المواقيت ب ١٨ ح ٢.

(٤) الكافي ٣: ٢٨١ ح ١٦، التهذيب ٢: ٢٦٠ ح ١٠٣٧، الاستبصار ١: ٢٧٠ ح ٩٧٦، الوسائل ٤: ١٨٨. أبواب المواقيت ب ١٨ ح ٤.

(٥) التهذيب ٢: ٢٥٨ ح ١٠٢٩، الاستبصار ١: ٢٦٣ ح ٩٥٠، الوسائل ٤: ١٩٠. أبواب المواقيت ب ١٨ ح ١٤.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ١٢٧

و منها: رواية بكر بن محمد عن أبي عبد الله عليه السلام: «إنّ آخر وقت المغرب غيبوبة الشفق» (١).

و غير ذلك من الأخبار. هذا، و لا- يخفى أنّ هذه الأخبار و إن كانت ظاهرة في أنّ آخر وقت المغرب زوال الشفق، فينقضى وقته بذلك، إلّا أنّه يجب رفع اليد عن هذا الظهور، بالحمل على كونها بصدد بيان الوقت الأوّل، لظهور الأخبار الآتية بل صراحتها في امتداد وقت المغرب إلى الربع، أو إلى النصف، أو إلى الفجر. و من هنا يظهر أنّه يجب حمل تلك الأخبار على كونها بصدد بيان الوقت الثاني.

نعم يقع النزاع في أنّ اختلاف الوقتين هل هو بالاختيارية و الاضطرارية، أو بالفضيلة و الإجزاء؟ و قد تقدّم أنّ الحقّ هو الثاني (٢).

الطائفة الثالثة: ما يدلّ على الربع، فهو ما رواه عمر بن يزيد عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «وقت المغرب في السفر إلى ربيع الليل» (٣). و رواه في الوسائل مكرّرا، و في خبره الآخر قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «وقت المغرب في السفر إلى ثلث الليل» (٤).

و على أيّ تقدير فيجب الحمل على مراتب الفضيلة، لأنّ ذلك مقتضى الجمع بينه و بين الأخبار الآتية الصريحة في الامتداد إلى الانتصاف، أو إلى الفجر.

و أما الطائفة الرابعة: فكثيرة.

منها: رواية داود بن فرقد المتقدمة الدالة على امتداد وقت المغرب إلى أن يبقى من انتصاف الليل مقدار أربع ركعات «٥».

(١) الفقيه ١: ١٤١ ح ٦٥٧، الوسائل ٤: ١٧٤. أبواب المواقيت ب ١٦ ح ٦.

(٢) راجع ص ٧٩.

(٣) الكافي ٣: ٢٨١ ح ١٤، الوسائل ٤: ١٩٤. أبواب المواقيت ب ١٩ ح ٢.

(٤) الكافي ٣: ٤٣١ ح ٥، الوسائل ٤: ١٩٣. أبواب المواقيت ب ١٩ ح ١.

(٥) الوسائل ٤: ١٨٤. أبواب المواقيت ب ١٧ ح ٤.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ١٢٨

و منها: ما رواه القاسم مولى أبي أيوب، عن عبيد بن زرارة، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا غربت الشمس فقد دخل وقت الصلاتين إلى نصف الليل» (١).

و منها: مرسله الكليني قال: و روى أن وقت المغرب في السفر إلى نصف الليل «٢». و غير ذلك من الأخبار.

و أما الطائفة الخامسة: فبعضها تدل على الامتداد إلى الفجر مطلقا، كرواية عبيد بن زرارة عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لا تفوت الصلاة من أراد الصلاة، لا تفوت صلاة النهار حتى تغيب الشمس، و لا صلاة الليل حتى يطلع الفجر، و لا صلاة الفجر حتى تطلع الشمس» (٣).

و بعضها واردة في خصوص النائم، و الساهى كرواية أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إن نام رجل و لم يصل صلاة المغرب و العشاء أو نسي، فإن استيقظ قبل الفجر قدر ما يصليهما كليهما فليصليهما، و إن خشى أن تفوته إحداهما فليبدأ بالعشاء الآخرة، و إن استيقظ بعد الفجر فليبدأ فيصل الفجر ثم المغرب ثم العشاء الآخرة قبل طلوع الشمس، فإن خاف أن تطلع الشمس فتفوته إحدى الصلاتين فليصل المغرب و يدع العشاء الآخرة حتى تطلع الشمس و يذهب شعاعها، ثم ليصلها» (٤).

و رواية ابن مسكان عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إن نام رجل أو نسي أن يصلّي

(١) التهذيب ٢: ٢٧ ح ٧٨، الاستبصار ١: ٢٦٢ ح ٩٤١، الوسائل ٤: ١٨١. أبواب المواقيت ب ١٦ ح ٢٤.

(٢) الكافي ٣: ٢٨١ ح ١٣، الوسائل ٤: ١٨٦. أبواب المواقيت ب ١٧ ح ١٣.

(٣) الفقيه ١: ٢٣٢ ح ١٠٣٠، التهذيب ٢: ٢٥٦ ح ١٠١٥، الاستبصار ١: ٢٦٠ ح ٩٣٣، السرائر ٣: ٦٠٢، الوسائل ٤: ١٥٩. أبواب المواقيت

ب ١٠ ح ٩.

(٤) التهذيب ٢: ٢٧٠ ح ١٠٧٧، الاستبصار ١: ٢٨٨ ح ١٠٥٤، الوسائل ٤: ٢٨٨. أبواب المواقيت ب ٦٢ ح ٣.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ١٢٩

المغرب و العشاء الآخرة، فإن استيقظ قبل الفجر قدر ما يصليهما كليهما فليصليهما، و إن خاف أن تفوته إحداهما فليبدأ بالعشاء الآخرة، و إن استيقظ بعد الفجر فليصل الصبح ثم المغرب ثم العشاء الآخرة قبل طلوع الشمس». و روى عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام مثله «١».

و بعض تلك الروايات واردة في خصوص الحائض، كرواية أبي الصباح الكناني عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا طهرت المرأة قبل طلوع الفجر صلت المغرب و العشاء و إن طهرت قبل أن تغيب الشمس صلت الظهر و العصر» (٢).

و كرواية عبد الله بن سنان «عن أبي عبد الله عليه السلام قال: إذا طهرت المرأة قبل غروب الشمس فلتصل الظهر و العصر، و إن

طهرت من آخر الليل فلتصل المغرب والعشاء» (٣).

و رواية داود الزجاجة عن أبي جعفر عليه السلام قال: «إذا كانت المرأة حائضا فطهرت قبل غروب الشمس صلت الظهر والعصر، وإن طهرت من آخر الليل صلت المغرب والعشاء الآخرة» (٤).

و رواية عمر بن حنظلة عن الشيخ عليه السلام قال: «إذا طهرت المرأة قبل طلوع الفجر صلت المغرب والعشاء، وإن طهرت قبل أن تغيب الشمس صلت الظهر والعصر» (٥). فهذه ثمانية أخبار يستفاد منها الامتداد إلى طلوع الفجر، ولأجل كثرتها لا مجال للخدشة فيها من حيث السند، مضافا إلى أن بعضها صحيح

(١) الاستبصار ١: ٢٨٨ ح ١٠٥٣، التهذيب ٢: ٢٧٠ ح ١٠٧٦، الوسائل ٤: ٢٨٨. أبواب المواقيت ب ٦٢ ح ٤.

(٢) التهذيب ١: ٣٩٠ ح ١٢٠٣، الاستبصار ١: ١٤٣ ح ٤٨٩، الوسائل ٢: ٣٦٣. أبواب الحيض ب ٤٩ ح ٧.

(٣) التهذيب ١: ٣٩٠ ح ١٢٠٤، الاستبصار ١: ١٤٣ ح ٤٩٠، الوسائل ٢: ٣٦٤. أبواب الحيض ب ٤٩ ح ١٠.

(٤) التهذيب ١: ٣٩٠ ح ١٢٠٥، الاستبصار ١: ١٤٣ ح ٤٩١، الوسائل ٢: ٣٦٤. أبواب الحيض ب ٤٩ ح ١١، وفيه: «عن داود الدجاجة» بالذال.

(٥) التهذيب ١: ٣٩١ ح ١٢٠٦، الاستبصار ١: ١٤٤ ح ٤٩٢، الوسائل ٢: ٣٦٤. أبواب الحيض ب ٤٩ ح ١٢.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ١٣٠

و دلالتها على المقصود أيضا واضحة، فلا مجال للمناقشة فيها.

و أما حملها على التقيّة لا وجه له، بعد ما عرفت من أن القائل بالامتداد إلى طلوع الفجر من العامّة إنّما هو مالك (١) و المشهور بينهم هي المخالفة معه (٢)، فلا وجه لصدور الحكم تقيّة.

نعم يبقى الاشكال فيها من حيث إعراض المشهور عنها حتّى بالنسبة إلى المضطر، فإن ثبت ذلك يسقطها عن الحجية، و إلّا فاللزام العمل بها و الأخذ بمقتضاها. و قد يقال بعدم ثبوت الاعراض، لنقل الشيخ- في كتاب الخلاف في عبارته المتقدمة- القول بالامتداد إلى الفجر عن بعض أصحابنا الإمامية، و كذلك في المبسوط، و مثله المحقّق في المعتمد و الشرائع (٣)، و اختاره بعض المتأخّرين كصاحبى المدارك و المعالم، و الوافى، و تردّد فيه المحقّق الأردبيلي، و صاحب الكفاية (٤)، و هذا المقدار يكفي في عدم ثبوت الاعراض.

بروجردى، آقا حسين طباطبائي، نهاية التقرير، ٣ جلد، ه ق

نهاية التقرير؛ ج ١، ص: ١٣٠

مضافا إلى أنه ادّعى الشيخ في موضع آخر من الخلاف عدم الخلاف في ذلك، حيث قال: إذا أدرك بمقدار يصلّى فيه خمس ركعات قبل المغرب لزمته الصلاتان بلا خلاف، و إن لحق أقل من ذلك لم يلزمه الظهر عندنا، و كذلك القول في المغرب و العشاء الآخرة قبل طلوع الفجر (٥). انتهى.

و ربّما يتوهم المناقضة بين هذا الكلام الظاهر في امتداد وقتها إلى الفجر، بلا

(١) المجموع ٣: ٣٤، المغنى لابن قدامة ١: ٤٢٤، الشرح الكبير ١: ٤٧٢، تذكرة الفقهاء ٢: ٣١٢، مسألة ٣١، الخلاف ١: ٢٦١ مسألة ٦.

(٢) المجموع ٣: ٢٩٠، المغنى لابن قدامة ١: ٤٢٤، الشرح الكبير ١: ٤٧٢، تذكرة الفقهاء ٢: ٣١١-٣١٢ مسألة ٣١، الخلاف ١: ٢٦١

مسألة ٦.

(٣) الخلاف ١: ٢٦١ مسألة ٦، المبسوط ١: ٧٥، المعتمد ٢: ٤٠، شرائع الإسلام ١: ٥١.

(٤) مدارك الأحكام ٣: ٥٤، مفاتيح الشرائع ١: ٨٨، مجمع الفائدة والبرهان ٢: ٢٨، كفاية الأحكام: ١٥.

(٥) الخلاف ١: ٢٧٣ مسألة ١٤.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ١٣١

خلاف بين المسلمين حتى العامة، و بين ما تقدّم من كلامه، نظرا إلى أن مقتضى ذلك أن القائل باشتراك الوقت و امتداده إلى الفجر، إنما هو مالك، و بعض أصحابنا الإمامية «١»، و مقتضى هذا الكلام اتفاق جميع المسلمين على الاشتراك و الامتداد إلى الفجر، و هذان ممّا لا يجتمعان.

و الذى يدفع التوهم أن العامة - مع قولهم بتباين الوقتين فى الظهر و العصر، و كذا المغرب و العشاء - لا إشكال و لا خلاف بينهم فى جواز الجمع فى الجملة، إلّا أن وجه الجمع عندهم يخالف ما هو الوجه عند الإمامية، فالإمامية يقولون بأنّ الجمع بين الصلاتين إنما هو لبقاء وقت الاولى، و دخول وقت الثانية، فإذا أتى بالظهر و العصر مثلا بعد الزوال بلا فصل، فهو جائز من حيث دخول وقت العصر بمجرد الفراغ عن الظهر، كما أنه لو أتى بهما فى آخر الوقت يكون ذلك جائزا من حيث بقاء وقت الظهر بعد.

و من هنا يظهر أنه لا يختص جواز الجمع بمورد دون مورد، و لا يتوقف على العذر و العلة كالسفر و المطر، كما روى ابن عباس أن رسول الله صلى الله عليه و آله جمع بين الصلاتين من غير خوف و لا علة «٢». و قد عرفت أن تفريق النبى صلى الله عليه و آله بين الظهرين، و كذا بين العشاءين غالبا إنما كان لإدراك الفضيلة، لا لعدم دخول الوقت، كيف! و قد تواترت الروايات عن الأئمة الهداة عليهم الصلاة و السلام، على اشتراك الظهرين فى الوقت و كذا العشاءين.

هذا، و أمّا وجه الجمع عند العامة، فهو لا- يكون باعتبار بقاء الوقت و دخوله، فإنّ الجمع فى اصطلاحهم عبارة عن وقوع إحدى الصلاتين فى الوقت المختص

(١) الخلاف ١: ٢٦١ مسألة ٦.

(٢) المعجم الكبير للطبرانى ١٢: ٦٨ ح ١٢٥٥٨ و ص ٩٢ ح ١٢٦٤٤، الموطأ: ٩١ ح ٤، صحيح مسلم ٥: ١٧٦، ب ٦، ح ٤٩، ٥٠.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ١٣٢

بالأخرى، كأنّ إحدى الصلاتين تضيف الأخرى فى وقتها، و حيث أن ذلك يحتاج إلى دليل، و لذا لا يجوز عندهم إلّا فى موارد مخصوصة كالسفر و المطر و نحوهما «١» و قد عرفت «٢» أنّهم أخذوا بجميع روايات ابن عباس، إلّا روايته الدالة على جواز الجمع مطلقا.

و حينئذ يظهر لك الوجه فيما ادّعه الشيخ رحمه الله من عدم الخلاف فى وجوب الإتيان بالمغرب و العشاء الآخرة، إذا أدرك قبل طلوع الفجر مقدار خمس ركعات «٣»، فإنّ ذلك مورد لاتفاق المسلمين، و إن كان الوجه بينهم مختلفا كما عرفت.

و كيف كان فيظهر من الشيخ عدم الاعراض عن أخبار الفجر و لو فى خصوص مواردّها و حينئذ يقع الكلام - بعد عدم إمكان الاعتماد برواية عبيد المتقدّمة «٤» الظاهرة فى الامتداد مطلقا، لضعف سندها - فى أنه هل يعمل بتلك الأخبار فى خصوص مواردّها، أعنى النائم، و الساهى و الحائض، فيكون الوقت بالنسبة إليهم أوسع منه بالنسبة إلى غيرهم، أو أنه يتعدّى عنها إلى مطلق ذوى الأعذار بإلغاء الخصوصية، أو استفاد منها الإطلاق، و لو بالنسبة إلى العامد، غاية الأمر أنه عاص بالتأخير، للأخبار الكثيرة الدالة على حرمة التأخير عن انتصاف الليل «٥»؟ و جوه.

و لا يخفى أنه لا دلالة لما دلّ على ثبوت كفارة صوم يوم، على من أخر العشاء

(١) المجموع ٤: ٣٧٠ - ٣٧١، المغنى لابن قدامة ٢: ١١٣، الشرح الكبير ٢: ١١٦، بداية المجتهد ١: ٢٤٦ - ٢٤٠، الخلاف ١: ٥٨٨ مسألة ٣٥١ و ص ٥٩١ مسألة ٣٥٣، تذكرة الفقهاء ٢: ٣٦٥ مسألة ٦٦.

(٢) راجع ص ٨٨.

(٣) الخلاف ١: ٢٧٣ مسألة ١٤.

(٤) الوسائل ٤: ١٥٩ أبواب المواقيت ب ١٠ ح ٩.

(٥) الوسائل ٤: ١٨٣. أبواب المواقيت ب ١٧.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ١٣٣

عن الانتصاف «١» على انقضاء الوقت بذلك، لأنه يحتمل أن تكون الكفارة من جهة حرمة التأخير، لا خروج وقتها بذلك. ويجرى في الأخبار الواردة في خصوص الحائض احتمالات ثلاثة:

أحدها: أن تكون محمولة على الاستحباب، كما حكى عن الشيخ رحمه الله «٢».

ثانيها: أن تحمل على الوجوب، ويكون المراد إتيانها إلى طلوع الفجر قضاء، فتكون هذه الأخبار مخصّصة للأخبار الدالة على عدم وجوب القضاء على الحائض، إذا طهرت بعد انقضاء الوقت «٣».

ثالثها: الحمل على ظاهرها، وهو وجوب إتيانها عليها أداء، لامتداد وقتها إلى الفجر، ولا يخفى أن الاحتمال الأول خلاف الظاهر، والأظهر منها هو الاحتمال الأخير، فإن المتبادر من هذه الروايات امتداد وقت المغرب والعشاء إلى الفجر، كامتداد الظهرين إلى الغروب.

ثم إنه قد يقال بترجيح الاحتمال الثالث، نظرا إلى أن مقتضى الاحتمال الثاني تخصيص العمومات الدالة على عدم وجوب القضاء على الحائض، إذا طهرت بعد مضي الوقت، ومقتضى الاحتمال الثالث خروج مورد الروايات عن تلك العمومات بنحو التخصيص، فيدور الأمر بين التخصيص والتخصيص، ولا ريب أن الترجيح مع الثاني، ولكن لا يخفى أن ذلك فيما إذا كان مراد المتكلم مجهولا، فأصالة العموم النافية للتخصيص يستكشف المراد.

و أما في مثل المقام ممّا إذا كان المراد معلوما - لأن المفروض ثبوت الوجوب

(١) الفقيه ١: ١٤٢ ح ٦٥٨، الوسائل ٤: ٢١٤. أبواب المواقيت ب ٢٩ ح ٣.

(٢) التهذيب ١: ٣٩١ ذح ١٢٠٧.

(٣) الكافي ٣: ١٠٢ ح ١ و ٢، التهذيب ١: ٣٨٩ ح ١١٩٨ و ١١٩٩، الاستبصار ١: ١٤٢ ح ٤٨٤ و ٤٨٥، الوسائل ٢: ٣٦١ - ٣٦٢. أبواب الحيض ب ٤٩ ح ٢ و ٣.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ١٣٤

بالنسبة إلى الحائض بعد الانتصاف، سواء كان من باب التخصيص أو التخصيص - فلا مجال حينئذ للتمسك بأصالة العموم كما حققناه في الأصول، فانقدح ممّا ذكرنا أن مقتضى هذه الطائفة امتداد وقت المغرب والعشاء إلى طلوع الفجر، وقد عرفت عدم ثبوت الاعراض عنها، فلا بدّ من الجمع بينها وبين الطائفة الرابعة الظاهرة في الامتداد إلى نصف الليل.

والاحتمالات في وجه الجمع ثلاثة:

الأول: أن يحمل أخبار الانتصاف على بيان آخر الوقت للمختار و أخبار الفجر على بيان آخر الوقت للمضطر.

الثاني: أن يحمل أخبار النصف على بيان آخر وقت الفضيلة، و أخبار الفجر على بيان آخر وقت الإجزاء، و مرجع هذين الوجهين إلى

وجه واحد، و هو كون كل من الطائفتين متعرضة لتحديد أحد الوقتين المجعولين لكل صلاة، غاية الأمر أن اختلافهما بالاختيار و الاضطرار عند الشيخ و من تبعه «١»، و بالفضيلة و الاجزاء عند غيرهم «٢»، و هو الأقوى كما عرفت.

هذا كله بناء على إلغاء الخصوصية من حيث الحيض، و النوم، و النسيان من أخبار الفجر، و استفادة العموم منها، و إلا وجب العمل بمضمونها في خصوص موردها.

الثالث: حمل أخبار الفجر على التقيّة، لموافقته للعامة إجمالاً، و إن اختلفوا من حيث الامتداد إلى الفجر مطلقاً، كما ذهب إليه مالك «٣»، أو الامتداد إليه في موارد

(١) المقنعة: ٢٩٤، المبسوط ١: ٧٢، الخلاف ١: ٢٧١ مسألة ١٣، الكافي في الفقه: ١٣٨، المهذب ١: ٧١، الوسيلة: ٨١.

(٢) المسائل الناصريات: ١٩٥، السرائر ١: ١٩٦، المعبر ٢: ٢٦، الجامع للشرائع: ٥٩، المراسم: ٦٢، تذكرة الفقهاء ٢: ٣٠٠ مسألة ٢٣، حكاة عن ابن الجنيد في مختلف الشيعة ٢: ٤.

(٣) المجموع ٣: ٣٤، المغنى لابن قدامة ١: ٤٢٤، الشرح الكبير ١: ٤٧٢، تذكرة الفقهاء ٢: ٣١٢ مسألة ٣١.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ١٣٥

الجمع «١» و حينئذ فلا بد من طرح أخبار الفجر، و الأخذ بأخبار الانتصاف، لكونها بصدد بيان الحكم الواقعي، لما عرفت من أنه ليس من الانتصاف في كلماتهم أثر أصلاً، و هذا الاحتمال هو الذي يستفاد من فتاوى فقهاءنا الإمامية في متونهم الفقهية «٢»، مع أن مقتضى القاعدة الجمع بين الطائفتين بأحد من الوجهين الأولين، لأن الجمع الدلالي مقدّم على الجمع من حيث الجهة.

و حينئذ فطرح أخبار الفجر مشكل، إلا أن يثبت الاعراض، و قد عرفت عدم ثبوته، و الأحوط حتى بالنسبة إلى موارد أخبار الفجر من الحائض، و النائم، و الساهي، عدم قصد الأداء و لا القضاء بعد انتصاف الليل، بل قصد الإتيان بما في الذمة كما لا يخفى.

### المسألة الخامسة: أول وقت صلاة العشاء

قال الشيخ في كتاب الخلاف ما لفظه: الأظهر من مذهب أصحابنا و من رواياتهم أن أول وقت العشاء الآخرة غيبوبة الشفق الذي هو الحمرة «٣»، و في أصحابنا من قال: إذا غابت الشمس فقد دخل وقت الصلاتين «٤».

(١) أحدها: السفر، الام ١: ٧٧، المجموع ٤: ٣٧٠-٣٧١، المغنى لابن قدامة ٢: ١١٣، الشرح الكبير ٢: ١١٦.

ثانيها: العرفة و المزدلفة، و علّة الجمع السفر كما قال أكثر الجمهور: المجموع ٤: ٣٧١.

ثالثها: المطر، المجموع ٤: ٣٨٤، المغنى ٢: ١١٧، الشرح الكبير ١١٨٢، بداية المجتهد ١: ٢٤٦-٢٤٠.

(٢) مسائل الميافارقيات (رسائل الشريف المرتضى) ١: ٢٧٤، المبسوط ١: ٧٥، المراسم: ٦٢، الغنية: ٧٠، الوسيلة: ٨٣، السرائر ١: ١٩٥، الجامع للشرائع: ٦٠، المعبر ٢: ٤٣، الدروس ١: ١٣٩، مفاتيح الشرائع ١: ٨٧.

(٣) الهداية: ١٣٠، المقنعة: ٩٣، الكافي في الفقه: ١٣٧، المراسم: ٦٢، مسائل الناصريات: ١٩٥.

(٤) المسائل الميافارقيات (رسائل الشريف المرتضى) ١: ٢٧٤.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ١٣٦

و لا خلاف بين الفقهاء أن أول وقت العشاء الآخرة غيبوبة الشفق، و إنّما اختلفوا في ماهية الشفق، فذهب الشافعي إلى أنه الحمرة، فإذا غابت بأجمعها فقد دخل وقت العشاء الآخرة، و روى ذلك عن عبد الله بن عمر، و عبد الله بن مسعود، و أبي هريرة، و عبادة بن الصّيامت، و شدّاد بن أوس، و به قال مالك، و الثوري، و محمّد «١»، و قال قوم: الشفق هو البياض، لا تجوز الصلاة إلا بعد غيبوبته،



ذهب إليه الأوزاعي، و أبو حنيفة، و زفر، و روى ذلك عن عمر بن عبد العزيز، و هو اختيار المزني «٢».

و ذهب أحمد إلى أن وقتها في البلدان و الأبنية غيبوبة البياض، و في الصحارى و الفضاء غيبوبة الحمرة، فإنّ البنيان يستر، فاحتيط بتأخير الصلاة إلى غيبوبة البياض، ليتحقّق معه غيبوبة الحمرة. و في الصحراء لا- حائل يمنع من ذلك، فلم يعتبر ذلك، لا أنه جعل الوقت مختلفا في الصحارى و البنيان «٣».

دليلنا: إنّ ما اعتبرناه من ذلك لا خلاف بين الطائفة المحقّقة أنّه من الوقت، و ليس هاهنا إجماع على أن ما قبله وقت، فوجب الاحتياط لئلا يصلّي قبل دخول الوقت، و قد تكلمنا في الأخبار المختلفة في هذا المعنى في الكتابين المقدّم ذكرهما «٤»، انتهى. و يستفاد من ذلك تسالم المسلمين إجمالاً- على كون ما بين ذهاب الشفق بمعنى البياض، و ثلث الليل وقتا للعشاء، و إنّما وقع الاختلاف بينهم في وقتها أولاً و آخرها، هذا. و قد نقل قدّس سرّه أقوالاً ثلاثة:

(١) سنن البيهقي ١: ٣٧٣، أحكام القرآن للجصاص ٢: ٢٧٤، المجموع ٣: ٤٢.

(٢) المجموع ٣: ٤٣، معنى المحتاج ١: ١٢٣، أحكام القرآن للجصاص ٢: ٢٧٤.

(٣) مسائل أحمد بن حنبل: ٢٧.

(٤) الخلاف ٢: ٢٦٢. مسألة ٧.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ١٣٧

الأول: إنّ وقتها هو غيبوبة الشفق بمعنى الحمرة.

الثاني: دخول وقتها بغيبوبة الشمس، و هذا إنّما هو مع قطع النظر من حيث الاشتراك و الاختصاص.

الثالث: دخول وقتها بغيبوبة الشفق بمعنى البياض، و لا يخفى أنّ العامّة باعتبار إعراضهم عن أحد الثقلين «١» اللذين تركهما النبيّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ- و هو قول العترة الطاهرة سلام الله عليهم أجمعين- لم يكن لهم مستند فيما ذهبوا إليه في المقام إلّا العمل المستمرّ من النبيّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ حيث إنّه كان يفرّق بين العشائين، و يصلّي صلاة العشاء بعد زوال الشفق «٢»، و كذلك خبر جبرئيل المروّى في كتب الفريقين «٣» بأدنى اختلاف، و حملوا جمع النبيّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ بين العشائين على اختصاص ذلك بموارد خاصّة من السّيفر و المطر و نحوهما، إذ قد عرفت أنّ المراد بالجمع عندهم هو الإتيان بإحدى الصلاتين في الوقت المختص بالأخرى، أعمّ ممّا إذا لم يدخل وقتها، أو دخل و خرج، و حيث أنّ جوازه يكون على خلاف القاعدة، فلا بدّ أن يقتصر على ما إذا دلّ الدليل على الجواز في موارد الضرورة.

و أمّا ما رواه ابن عباس من أنّ النبيّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ جمع بين الصلاتين من غير خوف و لا علة «٤»، فهو مردود و مطروح عندهم. هذا، و لا يخفى أنّ استمرار على النبيّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ ذلك لا يدلّ على ما ذكره، لما عرفت من أنّ تفريق النبيّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ و آله و الإتيان بالثانية في وقت واحد معيّن، إنّما هو لمراعاة الأفضلية، و كذا مراعاة المأمومين ليجمعوا في وقت واحد، و يدركوا فضيلة

(١) المراجعات ٢٧: المراجعة ٨. و في ذيله ذكر صور الحديث و موارد ذكره في كتب العامّة.

(٢) سنن ابن ماجه ١: ٢١٩ ح ٦٦٧، سنن النسائي ١: ٢٨٣ ح ٤٩٨، سنن الترمذى ١: ٢٠٣ ح ١٥٢.

(٣) التهذيب ٢: ٢٥٢-٢٥٣ ح ١٠٠١-١٠٠٤، الاستبصار ١: ٢٥٧-٢٥٨ ح ٩٢٢-٩٢٥، الوسائل ٤: ١٥٧-١٥٨. أبواب المواقيت ب ١٠ ح ٥-٨، سنن الترمذى ١: ٢٠٠ ح ١٤٩، سنن أبي داود ١: ١٠٧ ح ٣٩٣.

(٤) المعجم الكبير للطبراني ١٢: ٦٨ ح ١٢٥٥٨ و ص ٩٢ ح ١٢٦٤٤.



نهاية التقرير، ج ١، ص: ١٣٨

الجماعة، فلم يكن حاله إلا كحال أئمة الجماعة في هذه الأزمنة، فلا يدلّ فعله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ عَلَى عَدَمِ دُخُولِ الْوَقْتِ قَبْلَ ذَلِكَ، وَعَدَمِ جَوَازِ الْإِتْيَانِ بِالصَّلَاةِ فِي غَيْرِهِ. وَأَمَّا خَبْرُ جَبْرِئِيلَ فَقَدْ عَرَفْتَ مَا يَتَعَلَّقُ بِهِ سَابِقًا، فَلَيْسَ لَهُمْ دَلِيلٌ عَلَى ذَلِكَ مُضَافًا إِلَى وَجُودِهِ عَلَى خِلَافِهِمْ، وَهِيَ رِوَايَةُ ابْنِ عَبَّاسٍ، إِذْ لَا وَجْهَ لَطَرَحِهَا بَعْدَ كَوْنِهَا وَاحِدَةً لِشُرَاطِ الْحُجْبَةِ.

وَأَمَّا الْإِمَامِيَّةُ الْقَائِلُونَ بِحُجْبَةِ أُخْرَى، وَهِيَ قَوْلُ الْأَثَمِيِّ الْمَعْصُومِينَ صَلَوَاتُ اللَّهِ عَلَيْهِمْ أَجْمَعِينَ، فَالْمَسْأَلَةُ أَيْضًا مَحَلُّ خِلَافٍ بَيْنَهُمْ، فَذَهَبَ إِلَى الْقَوْلِ الثَّانِي جَمْعٌ كَثِيرٌ مِنْهُمْ السَّيِّدُ الْمُرْتَضَى، وَابْنُ الْجَنِيدِ، وَابْنُ الصَّلَاحِ، وَابْنُ الْبَرَّاجِ، وَابْنُ زَهْرَةَ، وَابْنُ إِدْرِيسَ «١»، وَكَانَ صَارَ هَذَا الْقَوْلُ مِنْ زَمَانِ الْعُلَمَاءِ إِلَى هَذِهِ الْأَزْمَنَةِ أَمْرًا مُسَلَّمًا مَقْطُوعًا بِهِ.

وَذَهَبَ الشَّيْخُ إِلَى الْقَوْلِ الْأَوَّلِ فِي أَكْثَرِ كُتُبِهِ، كَالْمَبْسُوطِ وَالْخِلَافِ وَالنَّهْيَةِ وَغَيْرِهَا، وَالْمَفِيدِ رَحِمَهُ اللَّهُ، فِي الْمَقْنَعَةِ، وَسَلَّارٍ فِي الْمَرَاسِمِ، وَالصَّدُوقِ فِي الْهِدَايَةِ «٢».

وَأَمَّا الْقَوْلُ الثَّلَاثِ، فَيُخْتَصُّ بِبَعْضِ الْعَامَّةِ كَأَبِي حَنِيفَةَ وَجَمَاعَةَ «٣»، وَمِنْشَأُ الْاِخْتِلَافِ بَيْنَهُمْ - أَى الْإِمَامِيَّةِ - هُوَ اِخْتِلَافُ الْأَخْبَارِ الْوَارِدَةِ فِي هَذَا الْبَابِ، فَبَعْضُهَا ظَاهِرٌ فِي الْقَوْلِ الْأَوَّلِ، وَبَعْضُهَا يَدُلُّ عَلَى الْقَوْلِ الثَّانِي.

أَمَّا مَا يَدُلُّ عَلَى جَوَازِ الْإِتْيَانِ بِالْعِشَاءِ قَبْلَ سَقُوطِ الشَّفَقِ فَكَثِيرَةٌ.

مِنْهَا: رِوَايَةُ زُرَّارَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: «إِذَا زَالَتِ الشَّمْسُ دَخَلَ الْوَقْتُانَ الظُّهْرَ وَالْعَصْرَ، وَإِذَا غَابَتِ الشَّمْسُ دَخَلَ الْوَقْتُانَ الْمَغْرِبَ وَالْعِشَاءَ الْآخِرَةَ» «٤».

(١) المسائل الميفارقيات (رسائل المرتضى) ١: ٢٧٤، الكافي في الفقه: ١٣٧، الغنية: ٦٩، المهذب: ١: ٦٩، الوسيلة: ٨٣، المعبر: ٢: ٤٢، ونقله فيه ابن الجنيد أيضا، السرائر ١: ١٩٥، مختلف الشيعة ٢: ٢٤.

(٢) المبسوط ١: ٧٥، الخلاف ١: ٢٦٢، النهاية: ٥٩، التهذيب ٢: ٣٣، المقنعة: ٩٣، المراسم: ٦٢، الهداية: ١٣٠.

(٣) المجموع ٣: ٤٣، مغنى المحتاج ١: ١٢٣، أحكام القرآن للجصاص ٢: ٢٧٤، الخلاف ١: ٢٦٢ مسألة ٧.

(٤) الفقيه ١: ١٤٠ ح ٦٤٨، التهذيب ٢: ١٩ ح ٥٤، الوسائل ٤: ١٢٥. أبواب المواقيت ب ٤ ح ١.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ١٣٩

وَمِنْهَا: مَرْسَلَةُ الصَّدُوقِ قَالَ: قَالَ الصَّادِقُ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «إِذَا غَابَتِ الشَّمْسُ فَقَدْ حَلَّ الْإِفْطَارُ وَوَجِبَتِ الصَّلَاةُ، وَإِذَا صَلَّيْتَ الْمَغْرِبَ فَقَدْ دَخَلَ وَقْتُ الْعِشَاءِ الْآخِرَةِ» «١».

وَمِنْهَا: مَرْسَلَةُ دَاوُدَ بْنِ فَرْقَدٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: «إِذَا غَابَتِ الشَّمْسُ فَقَدْ دَخَلَ وَقْتُ الْمَغْرِبِ حَتَّى يَمْضِيَ مَقْدَارُ مَا يَصَلِّي الْمَصَلِّي ثَلَاثَ رَكَعَاتٍ، فَإِذَا مَضَى ذَلِكَ فَقَدْ دَخَلَ وَقْتُ الْمَغْرِبِ وَالْعِشَاءِ الْآخِرَةَ حَتَّى يَبْقَى مِنْ اِتِّصَافِ اللَّيْلِ مَقْدَارُ مَا يَصَلِّي الْمَصَلِّي أَرْبَعَ رَكَعَاتٍ، وَإِذَا بَقِيَ مَقْدَارُ ذَلِكَ فَقَدْ خَرَجَ وَقْتُ الْمَغْرِبِ وَبَقِيَ وَقْتُ الْعِشَاءِ الْآخِرَةَ إِلَى اِتِّصَافِ اللَّيْلِ» «٢».

وَمِنْهَا: رِوَايَةُ عُبَيْدِ بْنِ زُرَّارَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: «إِذَا غَرَبَتِ الشَّمْسُ دَخَلَ وَقْتُ الصَّلَاتَيْنِ إِلَّا أَنْ هَذِهِ قَبْلَ هَذِهِ» «٣».

وَمِنْهَا: رِوَايَةُ إِسْمَاعِيلَ بْنِ مَهْرَانَ قَالَ: كَتَبْتُ إِلَى الرِّضَا عَلَيْهِ السَّلَامُ: ذَكَرَ أَصْحَابُنَا أَنَّهُ إِذَا زَالَتِ الشَّمْسُ فَقَدْ دَخَلَ وَقْتُ الظُّهْرِ وَالْعَصْرِ، وَإِذَا غَرَبَتِ دَخَلَ وَقْتُ الْمَغْرِبِ وَالْعِشَاءِ الْآخِرَةَ، إِلَّا أَنْ هَذِهِ قَبْلَ هَذِهِ فِي السَّفَرِ وَالْحَضَرِ، وَأَنَّ وَقْتُ الْمَغْرِبِ إِلَى رِبْعِ اللَّيْلِ. فَكَتَبْتُ: «كَذَلِكَ الْوَقْتُ غَيْرُ أَنْ وَقْتُ الْمَغْرِبِ ضَيِّقٌ.» «٤» الْحَدِيثُ.

وَمِنْهَا: رِوَايَةُ زُرَّارَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: «صَلَّى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ بِالنَّاسِ الْمَغْرِبَ وَالْعِشَاءَ الْآخِرَةَ قَبْلَ الشَّفَقِ مِنْ غَيْرِ عِلَّةٍ فِي جَمَاعَةٍ، وَإِنَّمَا فَعَلَ ذَلِكَ لِتَسَعِ الْوَقْتُ عَلَى أُمَّتِهِ» «٥».

وَمِنْهَا: رِوَايَةُ زُرَّارَةَ أَيْضًا قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرَ وَأَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِمَا السَّلَامُ عَنِ الرَّجُلِ

(١) الفقيه ١: ١٤٢ ح ٦٦٢، الوسائل ٤: ١٧٩. أبواب المواقيت ب ١٦ ح ١٩.

(٢) التهذيب ٢: ٢٨ ح ٨٢، الاستبصار ١: ٢٦٣ ح ٩٤٥، الوسائل ٤: ١٨٤. أبواب المواقيت ب ١٧ ح ٤.

(٣) الكافي ٣: ٢٨١ ح ١٢، التهذيب ٢: ٢٧ ح ٧٨، الوسائل ٤: ١٨٦. أبواب المواقيت ب ١٧ ح ١١.

(٤) الكافي ٣: ٢٨١ ح ١٦، التهذيب ٢: ٢٦٠ ح ١٠٣٧، الوسائل ٤: ١٨٦. أبواب المواقيت ب ١٧ ح ١٤.

(٥) التهذيب ٢: ٢٦٣ ح ١٠٤٦، الاستبصار ١: ٢٧١ ح ٩٨١، الوسائل ٤: ٢٠٢. أبواب المواقيت ب ٢٢ ح ٢.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ١٤٠

يصلّى العشاء الآخرة قبل سقوط الشفق فقالا: «لا بأس به» (١).

ومنها: رواية عبيد الله و عمران ابني عليّ الحليين قالا: كُنَّا نختصم في الطريق في الصلاة صلاة العشاء الآخرة قبل سقوط الشفق، و كان منّا من يضيق بذلك صدره، فدخلنا على أبي عبد الله عليه السّلام فسألناه عن صلاة العشاء الآخرة قبل سقوط الشفق؟ فقال: «لا بأس بذلك» قلنا: و أىّ شيء الشفق؟ فقال: «الحمرة» (٢).

ومنها: رواية إسحاق البطيخي قال: رأيت أبا عبد الله عليه السّلام صلّى العشاء الآخرة قبل سقوط الشفق ثمّ ارتحل (٣).

ومنها: رواية إسحاق بن عمّار قال: سألت أبا عبد الله عليه السّلام: يجمع بين المغرب و العشاء في الحضر قبل أن يغيب الشفق من غير علّة؟ قال: «لا بأس» (٤).

ومنها: رواية أبي عبيدة قال: سمعت أبا جعفر عليه السّلام يقول: «كان رسول الله صلّى الله عليه و آله إذا كانت ليلة مظلمة و ريح و مطر صلّى المغرب ثمّ مكث قدر ما يتنفل الناس، ثمّ أقام مؤذنه ثمّ صلّى العشاء الآخرة ثمّ انصرفوا» (٥).

ومنها: رواية الحلبي عن أبي عبد الله عليه السّلام في حديث قال: «لا بأس بأن تعجل العشاء الآخرة في السفر قبل أن يغيب الشفق» (٦).

ومنها: رواية عبيد الله الحلبي عن أبي عبد الله عليه السّلام قال: «لا بأس أن تؤخّر

(١) التهذيب ٢: ٣٤ ح ٤: الوسائل ٤: ٢٠٣. أبواب المواقيت ب ٢٢ ح ٥.

(٢) التهذيب ٢: ٣٤ ح ١٠٥، الوسائل ٤: ٢٠٣. أبواب المواقيت ب ٢٢ ح ٦.

(٣) التهذيب ٢: ٣٤ ح ١٠٦، الوسائل ٤: ٢٠٤. أبواب المواقيت ب ٢٢ ح ٧.

(٤) التهذيب ٢: ٢٦٣ ح ١٠٤٧، وفيه: «تغيب الشمس»، الاستبصار ١: ٢٧٢ ح ٩٨٢، الوسائل ٤: ٢٠٤. أبواب المواقيت ب ٢٢ ح ٨.

(٥) التهذيب ٢: ٣٥ ح ١٠٩، الاستبصار ١: ٢٧٢ ح ٩٨٥، الوسائل ٤: ٢٠٣. أبواب المواقيت ب ٢٢ ح ٣.

(٦) الكافي ٣: ٤٣١ ح ٣، التهذيب ٢: ٣٥ ح ١٠٧، الاستبصار ١: ٢٧٢ ح ٩٨٣، الوسائل ٤: ٢٠٣. أبواب المواقيت ب ٢٢ ح ٤.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ١٤١

المغرب في السفر حتّى يغيب الشفق، و لا بأس بأن تعجل العتمة في السفر قبل أن يغيب الشفق» (١).

ومنها: رواية عبيد بن زرارة عن أبي عبد الله عليه السّلام في قوله تعالى أقيم الصلاة لدلوك الشمس إلى غسق الليل (٢) قال: «إنّ الله افترض أربع صلوات، أوّل وقتها زوال الشمس إلى انتصاف الليل، منها: صلاتان أوّل وقتها من عند زوال الشمس إلى غروب الشمس إلّا أنّ هذه قبل هذه، و منها: صلاتان أوّل وقتها من غروب الشمس إلى انتصاف الليل إلّا أنّ هذه قبل هذه» (٣).

ومنها: رواية جميل بن دراج قال: قلت لأبي عبد الله عليه السّلام: ما تقول في الرجل يصلّى المغرب بعد ما يسقط الشفق؟ فقال: «لعلّه، لا بأس». قلت: فالرجل يصلّى العشاء الآخرة قبل أن يسقط الشفق؟ فقال: «لعلّه، لا بأس» (٤). و حينئذ فتصير الرواية من الأخبار المقيدة،

إلى غير ذلك من الأخبار الدالة على جواز الجمع، و الإتيان بالعشاء قبل سقوط الشفق، إمّا مطلقاً، أو في خصوص السفر و نحوه.

و بإزاء هذه الأخبار روايات اخرى ظاهرة في عدم دخول وقتها قبل ذهاب الشفق:  
فمنها: رواية عمران بن علي الحلبي قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام متى تجب العتمة؟  
قال: «إذا غاب الشفق، و الشفق الحمرة، فقال عبيد الله: أصلحك الله إنه يبقى بعد ذهاب الحمرة ضوء شديد معترض، فقال أبو عبد  
الله عليه السلام: إن الشفق إنما هو الحمرة و ليس الضوء من الشفق» (٥).

(١) التهذيب ٢: ٣٥ ح ١٨٠، الاستبصار ١: ٢٧٢ ح ٩٨٤، الوسائل ٤: ٢٠٢. أبواب المواقيت ب ٢٢ ح ١.  
(٢) الاسراء: ٧٨.

(٣) التهذيب ٢: ٢٥ ح ٧٢، الاستبصار ١: ٢٦١ ح ٩٣٨، الوسائل ٤: ١٥٧. أبواب المواقيت ب ١٠ ح ٤.

(٤) التهذيب ٢: ٣٣ ح ١٠١، الاستبصار ١: ٢٦٨ ح ٩٦٩، الوسائل ٤: ١٩٦. أبواب المواقيت ب ١٩ ح ١٣.

(٥) الكافي ٣: ٢٨٠ ح ١١، التهذيب ٢: ٣٤ ح ١٠٣، الاستبصار ١: ٢٧٠ ح ٩٧٧، الوسائل ٤: ٢٠٤. أبواب المواقيت ب ٢٣ ح ١.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ١٤٢

و منها: ما رواه عبد الله بن جعفر في قرب الاسناد عن أحمد بن إسحاق، عن بكر بن محمد، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته  
عن وقت صلاة المغرب؟ فقال: «إذا غاب القرص. ثم سألته عن وقت العشاء الآخرة؟ فقال: إذا غاب الشفق، قال:  
و آية الشفق الحمرة. ثم قال بيده هكذا» (١).

و منها: ما ورد في حديث بكر بن محمد عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «و أول وقت العشاء ذهاب الحمرة، و آخر وقتها إلى غسق  
الليل يعنى نصف الليل» (٢).

و اللّازم الجمع بين هاتين الطائفتين، و هو يحصل بأحد الوجوه الثلاثة:

أحدها: أن تحمل هذه الطائفة على بيان وقت الفضيلة، و الطائفة الأولى على بيان وقت الإجزاء، و قد عرفت أن لكل صلاة وقتين،  
وقت فضيلة و وقت إجزاء.

ثانيها: أن تحمل الطائفة الأولى على بيان الوقت للمضطر، و الثانية على بيانه للمختار.

ثالثها: أن تحمل هذه الطائفة على التقية، لانفاق العامة على عدم جواز الإتيان بالعشاء قبل زوال الشفق (٣).

هذا، و يبعد الوجهين الأولين الروايات الدالة على أن لكل صلاة وقتين (٤) سواء كان المراد بهما الاختياري و الاضطراري، أو الفضيلة  
و الإجزاء لأين مقتضاها أن هذا شأن جميع الصلوات، بلا فرق بينها، مع أن لازم هذين الوجهين كون العشاء له أوقات ثلاثة كما لا  
يخفى.

و حينئذ فيقوى في النظر الوجه الثالث، و يؤيده ما رواه الفريقان عن النبي صلى الله عليه و آله

(١) قرب الإسناد: ٤٧ ح ١١١، الوسائل ٤: ٢٠٥. أبواب المواقيت ب ٢٣ ح ٣.

(٢) الفقيه ١: ١٤١ ح ٦٥٧، الوسائل ٤: ١٧٤. أبواب المواقيت ب ١٦ ح ٦.

(٣) المجموع ٣: ٤٢، مغنى المحتاج ١: ١٢٢، سنن البيهقي ١: ٣٧٣، الخلاف ١: ٢٦٢ مسألة ٧.

(٤) الكافي ٣: ٢٧٤ ح ٣ و ٤، التهذيب ٢: ٣٩-٤٠ ح ١٢٤، ١٢٥، الاستبصار ١: ٢٤٤ ح ٨٧٠، ٨٧١، الوسائل ٤:

١٢١، ١٢٢. أبواب المواقيت ب ٣ ح ١١ و ١٣.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ١٤٣

أنه قال: «لو لا- أن أشق على أمتي لأخّرت العتمة إلى ثلث الليل أو نصفه» (١). على الاختلاف، فإنّ المستفاد من ذلك أن الإتيان

بالعشاء في آخر وقته أفضل، فلا يجوز جعل زوال الحمرة وقت الفضيلة، فتدبر.

وكيف كان فلا يجوز رفع اليد عن مقتضى الطائفة الأولى، خصوصا مع كثرتها، بحيث لا ينبغي الارتباب فيها مضافا إلى الشهرة المحققة من زمان العلامة، بل كان القائل به قبله أيضا كثيرا، ومن هنا ينقدح الخلل فيما استدلل به الشيخ في الخلاف «٢» في عبارته المتقدمة، ما ملخصه: إن ما بعد الشفق متيقن، وقبله مشكوك، وجه الخلل أنه لا مجال للشك بعد ما عرفت من كثرة الأخبار الدالة على دخول وقتها بمجرد الفراغ من المغرب «٣»، و عدم إمكان رفع اليد عنها كما لا يخفى.

### المسألة السادسة: آخر وقت صلاة العشاء

فقول: اختلف المسلمون في ذلك، فحكي عن العامة أقوال أربعة: أحدها: ما اختاره إبراهيم النخعي من القول بامتداده إلى ربع الليل، بلا فرق بين صورتى الاختيار والاضطرار «٤». ثانيها: ما ذهب إليه أبو حنيفة، والثوري، والشافعي في القديم، و جماعة من

(١) الكافي ٣: ٢٨١ ح ١٣، الوسائل ٤: ١٨٦. أبواب المواقيت ب ١٧ ح ١٢ و ١٣، سنن ابن ماجه ١: ٢٢٦ ح ٦٩١، سنن الترمذى ١: ٢١٤ ح ١٦٧، سنن النسائي ١: ٣٠١ ح ٥٣٠، صحيح البخارى ١: ١٦١ ح ٥٧١، صحيح مسلم ٥: ١١٦، ب ٣٩، ح ٢٢٥. (٢) الخلاف ١: ٢٦٢ مسألة ٧.

(٣) الكافي ٣: ٢٨١ ح ١٦، الفقيه ١: ١٤٢ ح ٦٦٢، التهذيب ٢: ٢٦٠ ح ١٠٣٧، الوسائل ٤: ١٨٤ و ١٨٦. أبواب المواقيت ب ١٧ ح ٢ و ١٤.

(٤) عمدة القارى ٥: ٦٢ و ٦٩، المجموع ٣: ٣٩-٤٠، مغنى المحتاج ١: ١٢٤، الخلاف ١: ٢٦٥ مسألة ٨.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ١٤٤

القول بامتداده للمختار إلى النصف، و للمضطر إلى الطلوع «١».

ثالثها: الامتداد إلى الفجر مطلقا، حكى ذلك عن ابن عباس، و عطاء، و طاوس، و عكرمة، و مالك «٢».

رابعها: الامتداد إلى الثلث للمختار، و إلى الفجر للمضطر، ذكره الشافعي في الجديد «٣».

وقد ظهر من ذلك أن القول بالامتداد إلى الفجر في الجملة قول معروف بينهم، لأنه لم يخالف فيه أحد منهم إلا النخعي.

وأما الإمامية فهم أيضا مختلفون في ذلك، لاختلاف الأخبار الواردة في هذا الباب، والقول الذى كان معروفا بينهم فى جميع الأعصار هو القول بالامتداد إلى نصف الليل، أو ثلثها، و أما القائل بالامتداد إلى الفجر فقليل جدا. وقد أفتى به المحقق فى المعتبر بالنسبة إلى المضطرين «٤»، و عبارة الصدوق رحمه الله فى الفقيه «٥» ظاهرة فى اختياره ذلك. و حكاه الشيخ أيضا فى المبسوط عن بعض أصحابنا الإمامية «٦»، و لكنّه يبعد أن يكون مراده بذلك البعض هو الصدوق، و بالجملة فهذا القول فى غاية الشذوذ.

و أما القول بالامتداد إلى نصف الليل، فذهب إليه السيد، و ابن إدريس، و الحلبي، و جماعة «٧»، و صرح بعضهم بكونه آخر وقت المضطر، و أن آخر الوقت

(١) عمدة القارى ٥: ٦٢ و ٦٩، المجموع ٣: ٣٩-٤٠، مغنى المحتاج ١: ١٢٤، الخلاف ١: ٢٦٥ مسألة ٨.

(٢) عمدة القارى ٥: ٦٢، المجموع ٣: ٤٠، الخلاف ١: ٢٦٤ مسألة ٨، و نقل فيه عنهم القول بالامتداد إلى طلوع الفجر الثانى لا مطلقا كما فى المتن.

(٣) المجموع ٣: ٣٩، عمدة القارى ٥: ٢٩ و ٦٢، مغنى المحتاج ١: ١٢٤، الخلاف ١: ٢٦٤ مسألة ٨.

(٤) المعتبر ٢: ٤٣.

(٥) الفقيه ١: ٢٣٢-٢٣٣ ذ ح ١٠٣٠.

(٦) المبسوط ١: ٧٥.

(٧) رسائل الشريف المرتضى ١: ٢٧٤، المراسم: ٦٢، الغنية: ٧٠، الكافي في الفقه: ١٣٧، الوسيلة: ٨٣، السرائر ١: ١٩٥، شرائع الإسلام ١: ٥٠، مختلف الشيعة ٢: ٢٧، الدروس ١: ١٣٩، الذكري ٢: ٣٤٤، مسالك الافهام ١:

١٣٩، مفتاح الكرامة ٢: ٢٩.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ١٤٥

للمختار هو الثلث «١»، و أما ثلث الليل فاختاره المفيد، و الشيخ في النهاية و الجمل و الخلاف، و بعض كتبه الآخر «٢»، و قال ابن أبي عقيل: أول وقت العشاء الآخرة مغيب الشفق، و هو الحمرة لا البياض، فإن جاوز ذلك حتى دخل ربع الليل فقد دخل في الوقت الأخير «٣».

و بالجملة: فأقوال الإمامية في المسألة أيضا أربعة: الفجر، و نصف الليل، و ثلثها، و ربعها، و حكي في مفتاح الكرامة أن القول الأخير مروى عن الرضا عليه السلام «٤»، و الظاهر أنه أراد فقه الرضا، و أمّا ما يدلّ على القول الأوّل فهي الأخبار المتقدمة في آخر وقت المغرب «٥»، و لا يمكن الاعتماد عليها لموافققتها للعامة، لتسالمهم على الامتداد إلى الفجر في الجملة كما عرفت. نعم حكي عن النخعي القول بامتداده إلى ربع الليل، و لكنّه شاذّ عندهم «٦».

و حينئذ فيحتمل قويا صدور الروايات الدالة على ذلك تقيّة، و ما ذكرناه سابقا «٧» في مقام تصحيح هذه الأخبار من أن القول بجواز الإتيان بالمغرب إلى الطلوع خلاف ما هو المشهور بينهم، فهو إنّما كان بالنسبة إلى المغرب، و أمّا بالنسبة إلى صلاة العشاء فلا، و إن كان ربّما يستظهر منها عدم التقيّة، باعتبار اشتغالها على

(١) الجامع للشرائع: ٦٠.

(٢) المقنعة: ٩٣، النهاية: ٥٩، الجمل و العقود: ٥٩، الخلاف ١: ٢٦٥ مسألة ٨، الاقتصاد: ٢٥٦.

(٣) مختلف الشيعة ٢: ٢٨.

(٤) مفتاح الكرامة ٢: ٢٩.

(٥) راجع الوسائل ٤: ١٥٩. أبواب المواقيت ب ١٠ ح ٩ و ص ٢٨٨ ب ٦٢ ح ٣ و ٤.

(٦) عمدة القارئ ٥: ٦٢، الخلاف ١: ٢٦٥ مسألة ٨.

(٧) راجع ص ١٢٧.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ١٤٦

امتداد المغرب أيضا إلى الفجر، و العامة لا يقولون به.

هذا، و لكن عرفت سابقا اتفاقهم إجمالا على امتداده أيضا إلى الطلوع، و إن اختلفوا من حيث أن الجواز من جهة سعة الوقت، كما اختاره مالك «١»، أو من جهة الجمع في موارد مشروعيته، كالسفر و المطر و نحوهما، فليس ذكر المغرب فيها مانعا عن الحمل على التقيّة، نعم بعضها يدلّ على ما لا- يقولون به أصلا، و هو اشتراك الوقت بين المغرب و العشاء إلى أن يبقى إلى الفجر مقدار أداء العشاء، فيختصّ بها، إذ ليس هذا التفصيل في كلامهم أصلا. و كيف كان، فهذه الأخبار أيضا مخالفة للمشهور، و لا يجوز العمل بها. و أمّا ما يدلّ على الامتداد إلى الثلث مطلقا، فهو الروايات الدالة على إتيان جبرئيل بالوقت «٢» المشتملة على أن ما بين زوال الحمرة و الثلث وقت.

و أما ما يدل على النصف:

فمنها: قوله تعالى (أَقِمِ الصَّلَاةَ لِذُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ) «٣» لأن المراد بالغسق هو النصف، كما قد فسر به «٤».

و منها: رواية زرارة قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عما فرض الله تعالى من الصلاة؟

فقال: «خمس صلوات في الليل والنهار»، فقلت: هل سَمَاهنَّ الله و بينهنَّ؟ قال:

«نعم، قال الله عزَّ و جلَّ لنبِيِّهِ (أَقِمِ الصَّلَاةَ لِذُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ) و دلوكها زوالها، ففيما بين دلوك الشمس إلى غسق الليل

أربع صلوات: سَمَاهنَّ الله

(١) عمدة القارئ ٥: ٦٢، المجموع ٣: ٤٠، الخلاف ١: ٢٦٤ ذيل مسأله ٨.

(٢) الوسائل ٤: ١٥٧-١٥٨. أبواب المواقيت ب ١٠ ح ٥-٨.

(٣) الاسراء: ٨٠.

(٤) مجمع البيان ٦: ٢٨٢، تفسير الصافي ٣: ٢٠٩، نور الثقلين ٣: ٢٠٠.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ١٤٧

و بينهنَّ و وقتهنَّ، و غسق الليل انتصافه. «١» الحديث.

و منها: مرسله الصدوق قال: قال الصادق عليه السَّلام: «إذا غابت الشمس فقد حلَّ الإفطار و وجبت الصلاة، و إذا صليت المغرب فقد

دخل وقت العشاء الآخرة إلى انتصاف الليل» «٢».

و منها: رواية داود بن فرقد المشتملة على قوله عليه السَّلام: «إذا غابت الشمس فقد دخل وقت المغرب حتى يمضى مقدار ما يصلى

المصلّى ثلاث ركعات، فإذا مضى ذلك فقد دخل وقت المغرب و العشاء الآخرة حتى يبقى من انتصاف الليل مقدار ما يصلى المصلّى

أربع ركعات، و إذا بقي مقدار ذلك فقد خرج وقت المغرب و بقي وقت العشاء الآخرة إلى انتصاف الليل» «٣».

و منها: رواية معلّى بن خنيس عن أبي عبد الله عليه السَّلام قال: «آخر وقت العتمة نصف الليل» «٤». و غير ذلك من الأخبار الظاهرة

في امتداد وقت العشاء إلى الانتصاف.

هذا و الجمع بين هذه الأخبار و الأخبار الدالّة على الثلث، هو حمل الثانية على الفضيلة و الاولى على الإجزاء، لما عرفت من أنّ لكلّ

صلاة وقتين و أنّ اختلافهما إنّما هو بالفضيلة و الاجزاء. نعم من قال بأنّ اختلافهما إنّما هو بالنسبة إلى حالتى الاختيار و الاضطرار،

كما ذهب إليه جماعة «٥»، يكون المتعيّن عنده هو حمل الثانية

(١) الكافي ٣: ٢٧١ ح ١، تفسير العياشى ١: ١٢٧ ح ٤١٦، الفقيه ١: ١٢٤ ح ١، علل الشرائع: ٣٥٤ ح ١، التهذيب ٢: ٢٤١ ح ٩٥٤، معانى

الأخبار: ٣٣٢، الوسائل ٤: ١٠. أبواب أعداد الفرائض ب ٢ ح ١.

(٢) الفقيه ١: ١٤٢ ح ٦٦٢، الوسائل ٤: ١٨٤. أبواب المواقيت ب ١٧ ح ٢.

(٣) التهذيب ٢: ٢٨ ح ٨٢، الاستبصار ١: ٢٦٣ ح ٩٤٥، الوسائل ٤: ١٨٤. أبواب المواقيت ب ١٧ ح ٤.

(٤) التهذيب ٢: ٢٦٢ ح ١٠٤٢، الاستبصار ١: ٢٧٣ ح ٩٨٧، الوسائل ٤: ١٨٥. أبواب المواقيت ب ١٧ ح ٨.

(٥) المقنعة: ٩٤، المبسوط ١: ٧٢. الخلاف ١: ٢٧١ مسألة ١٣، الكافي فى الفقه: ١٣٨، الوسيلة: ٨١، المهذب ١: ٧١.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ١٤٨

على صورة الاختيار، و الاولى على صورة الاضطرار، و لكنّه خلاف ما يستفاد من الأخبار الدالّة على أنّ لكل صلاة وقتين كما مرّ

سابقاً.

## المسألة السابعة: وقت صلاة الفجر أولاً و آخرها

## إشارة

فنقول: اتفق المسلمون كافة على أن أول وقت صلاة الفجر هو طلوع الفجر الصادق «١»، كما أنه أول وقت الصوم أيضاً. نعم حكى عن الأعمش أنه قال: أول وقت الصوم هو طلوع الشمس «٢»، ولكنه مردود بالإجماع، ولا عبرة بالفجر الأول المسمى بالفجر الكاذب، لا عندنا ولا عند المخالفين، وما حكى من اعتماد عوامهم على الفجر الكاذب فهو على فرض صحّة الحكاية سيرة مستمرة بين العوام، ولا يقول به أحد من علمائهم، كما يظهر بمراجعة الفتاوى.

ويدل على ما ذكرنا مضافاً إلى الإجماع، الآية الشريفة، والروايات الكثيرة، قال الله تعالى (كُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ) «٣»، والتعبير عن البياض بالخيط إنما هو لكونه في أول حدوثه دقيقاً، والتعبير عن الليل بالخيط أيضاً مع كونه محيطاً لجميع السماء والأرض إنما هو من باب المشاكلة، والتعبير عن الشيء بلفظ مصاحبه، فمعنى الآية (كُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ) الذي هو أماره على النهار، عن الخيط الذي هو عبارة عن ظلمة الليل، وليس المراد التبين لكل واحد واحد من آحاد الناس باختلاف حالاتهم، أو حالات الليل، من كونه مقمرًا، أو غيره، أو حالات الهواء من كونها

(١) الخلاف ١: ٢٦٧ مسألة ١٠، المعتمد ٢: ٤٤، تذكرة الفقهاء ٢: ٣١٦ مسألة ٣٥.

(٢) المجموع ٣: ٤٥، الخلاف ١: ٢٦٦. ذيل مسألة ٩.

(٣) البقرة: ١٨٧.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ١٤٩

مغمية، أو صحوا، بل المراد هو التبين والتميز النوعي مع قطع النظر عن الموانع، لأن النهار إنما يتحقق بقرب الشمس في حركتها إلى الأفق، بحيث يمكن رؤيته ضوءها لو لم يكن في البين مانع، ولا يختلف حسب اختلاف حالات الناظرين، أو غيرها كما هو واضح. ثم اعلم أن سبب نزول الآية كما يستفاد من الروايات «١»، أنه كان في صدر الإسلام الأكل والنكاح محرّمين في شهر رمضان بالليل بعد النوم، بل كان النكاح محرّماً فيه مطلقاً، فوقع الناس من أجل ذلك في شدة ومشقة، الشيوخ من ناحية الأول والشبان من جهة الثاني فمن الله عليهم بأن وضع عنهم هذا التكليف، وقد حكى أن بعض الصحابة «٢» بعد سماعه للآية فسرها بصيرورة العالم مضيئاً بحيث يمكن تمييز الحبل الأسود من الحبل الأبيض، فقال ذلك للنبي صلى الله عليه وآله، فقال صلى الله عليه وآله: «إنك لعريض القفاء».

ووجه حمله الآية على ذلك، تخيله بأن المراد بالخيط معناه الحقيقي، مع أنه كما عرفت إنما هو من باب الاستعارة، وتشبيه البياض المعترض في أفق المشرق بالخيط الأبيض في الدقمة، لأن المراد إنما هو حين حدوثه، وهو في هذا الحال دقيق كما مرّ، والتعبير عن السواد بالخيط إنما من باب المشاكلة.

ثم لا يخفى أنه يمكن أن يستفاد كون المراد بالفجر هو الفجر الثاني المسمى بالفجر الصادق من قوله تعالى (أَجَلٌ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفْتُ إِلَىٰ نِسَائِكُمْ) «٣» بضميمة قوله تعالى (ثُمَّ أَتَمُّوا الصِّيَامَ إِلَىٰ اللَّيْلِ) «٤»، فإن المستفاد من مجموعهما

(١) تفسير القمى ١: ٦٦، مجمع البيان ٢: ٢٨٠، نور الثقلين ١: ٦٨، الصافي ١: ٢٢٤، تفسير القرطبي ٢: ٣١٤، التفسير الكبير ٢: ٢٦٧.

(٢) وهو عدّى بن حاتم الطائي: التفسير الكبير ٢: ٢٧٣.

(٣) سورة البقرة: ١٨٧.



(٤) سورة البقرة: ١٨٧.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ١٥٠

أن وقت الإمساك عبارة عن مجموع النهار، ولا إشكال في أن مبدأ النهار عند عرف العرب هو الفجر الثاني لا الأول.  
و أما الأخبار الدالة على ذلك فكثيرة:

منها: رواية أبي بصير لث المرادي قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام فقلت: متى يحرم الطعام على الصائم وتحل الصلاة صلاة الفجر؟ فقال: «إذا اعترض الفجر فكان كالبطيء البيضاء» (١)، ثم يحرم الطعام على الصائم وتحل الصلاة صلاة الفجر» قلت: أفلسنا في وقت إلى أن يطلع شعاع الشمس؟ فقال: هيهات أين يذهب بك، تلك صلاة الصبيان» (٢).

ومنها: رواية علي بن عطية عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال: «الصبح هو الذي إذا رأته كان معترضا كأنه بياض نهر سورا» (٣).  
ومنها: مكتبة أبي الحسن بن الحصين إلى أبي جعفر الثاني عليه السلام: جعلت فداك قد اختلف موالوك في صلاة الفجر، فمنهم من يصلّي إذا طلع الفجر الأول المستطيل في السماء، ومنهم من يصلّي إذا اعترض في أسفل الأفق واستبان، ولست أعرف أفضل الوقتين فأصلّي فيه، فإن رأيت أن تعلمني أفضل الوقتين وتحده لي، وكيف أصنع مع القمر والفجر لا يتبين معه حتى يحمرّ ويصبح؟ وكيف أصنع مع الغيم وما حدّ ذلك في السفر والحضر؟ فعلت إن شاء الله. فكتب عليه السلام بخطه: الفجر يرحمك الله هو الخيط الأبيض المعترض، وليس هو الأبيض صعدا، فلا تصلّ في سفر ولا

(١) القبطية: ثياب بيض رقاق يؤتى بها من مصر، (لسان العرب ٧: ٣٧٣).

(٢) الفقيه ٢: ٨١ ح ٣٦١، التهذيب ٤: ١٨٥ ح ٥١٤، الوسائل ٤: ٢٠٩. أبواب المواقيت ب ٢٧ ح ١.

(٣) الفقيه ١: ٣١٧ ح ١٤٤٠، الكافي ٣: ٢٨٣ ح ٣، ج ٤: ٩٨ ح ٢، التهذيب ٢: ٣٧ ح ١١٨ و ص ١٨٥ ح ٥١٥، الاستبصار ١: ٢٧٥ ح ٩٩٧، الوسائل ٤: ٢١٠. أبواب المواقيت ب ٢٧ ح ٢.

وسوراء موضع في العراق في أرض بابل، معجم البلدان ٣: ٣٧٨.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ١٥١

حضر حتى تبينه، فإن الله تبارك وتعالى لم يجعل خلقه في شبهة من هذا، فقال:

(كُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ) «١»، فالخيط الأبيض هو المعترض الذي يحرم به الأكل والشرب في الصوم، وكذلك هو الذي يوجب به الصلاة» (٢).

ومنها: رواية زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: «كان رسول الله صلى الله عليه وآله يصلّي ركعتي الصبح - وهي الفجر - إذا اعترض الفجر وأضاء حسنا» (٣).

ومنها: رواية هشام بن الهذيل عن أبي الحسن الماضي عليه السلام قال: سألته عن وقت صلاة الفجر فقال: «حين يعترض الفجر فتراه مثل نهر سورا» (٤). إلى غير ذلك مما يدل على أن وقت الصبح إنما يدخل إذا طلع الفجر الثاني المسمى بالفجر الصادق.

والفرق بينه وبين الفجر الكاذب من وجوه:

الأول: إن الفجر الكاذب منفصل عن الأفق بخلاف الفجر الصادق، فإنه متصل به.

الثاني: إن الأول يكون عموديا والثاني أفقيا.

الثالث: إن الأول يكون عند حدوثه أشد ضوءاً لأنه يزول تدريجا، والثاني بخلاف ذلك، فإنه ينتشر قليلا قليلا، ويشتد ضوءه تدريجا. هذا كله في أول وقت صلاة الصبح.

و أما آخر وقتها فلا خلاف بين المسلمين في امتداده إلى طلوع الشمس إجمالا، وإن وقع الخلاف بينهم في كونه آخر وقت الأجزاء،

أو آخر الوقت

(١) سورة البقرة: ١٨٧.

(٢) الكافي ٣: ٢٨٢، التهذيب ٢: ٣٦، ح ١١٥، الاستبصار ١: ٢٧٤، ح ٩٩٦، الوسائل ٤: ٢١٠، أبواب المواقيت: ب ١٧، ح ٤.

(٣) التهذيب ٢: ٣٦، ح ١١١، الاستبصار ١: ٢٧٣، ح ٩٩٠، الوسائل ٤: ٢١١، أبواب المواقيت ب ٢٧ ح ٥.

(٤) التهذيب ٢: ٣٧، ح ١١٧، الاستبصار ١: ٢٧٥، ح ٩٩٦، الوسائل ٤: ٢١٢، أبواب المواقيت ب ٢٧ ح ٦.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ١٥٢

للمضطر، وأن آخره للمختار هو طلوع الحمرة المشرقية، فذهب إلى الأول أبو حنيفة «١» وهو الأقوى، بناء على ما اخترناه من أن الافتراق بين الوقتين إنما هو بالفضيلة والإجزاء، وحكى الثانى عن الشيخ قدس سره، بناء على ما اختاره من جعل الافتراق بينهما بالاختيار والاضطرار، وبه قال الشافعى، وأحمد «٢».

و يدل على ما ذكرنا مضافا إلى الإجماع أخبار كثيرة:

منها: ما رواه الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «وقت الفجر حين ينشق الفجر إلى أن يتجلل الصبح السماء، ولا ينبغي تأخير ذلك عمدا، ولكنه وقت لمن شغل أو نسي أو نام» «٣» والتعبير بلفظ «لا ينبغي» ظاهر في تأكيد الاستحباب، ودلالة الرواية على ما اخترناه من كون افتراق الوقتين بالفضيلة والإجزاء أوضح من دلالتها على مختار الشيخ رحمه الله كما لا يخفى.

ومنها: رواية عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لكل صلاة وقتان، وأول الوقتين أفضلهما، ووقت صلاة الفجر حين ينشق الفجر إلى أن يتجلل الصبح السماء، ولا ينبغي تأخير ذلك عمدا، ولكنه وقت من شغل أو نسي أو سهى أو نام» «٤»، الحديث. ولا يخفى ما فى كلمة ينشق ويتجلل فى الروایتين من الاستعارة التخيلية، حيث شبه الفجر بشيء ينشق كالحجر مثلا، والصبح بلباس يستر البدن، ثم ذكر المشبه، أعنى الفجر والصبح وأسند إليه بعض خواص المشبه به، وهو

(١) المجموع ٣: ٤٣، الام ١: ٧٤، أحكام القرآن للجصاص ٢: ٢٦٨، بداية المجتهد ١: ١٤٥-١٤٦، الخلاف ١: ٢٦٧ مسألة ١٠.

(٢) الخلاف ١: ٢٦٧ مسألة ١٠، الأم ١: ٧٤، المجموع ٣: ٤٣.

(٣) الكافي ٣: ٢٨٣، ح ٥، التهذيب ٢: ٣٨، ح ١٢١، الاستبصار ١: ٢٧٦، ح ١٠٠١، الوسائل ٤: ٢٠٧، أبواب المواقيت ب ٢٦ ح ١.

(٤) التهذيب ٢: ٣٩، ح ١٢٣، الاستبصار ١: ٢٧٦، ح ١٠٠٣، الوسائل ٤: ٢٠٨، أبواب المواقيت ب ٢٦ ح ٥.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ١٥٣

الانشقاق والتجلل.

ومنها: رواية يزيد بن خليفة عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «وقت الفجر حين يبدو حتى يضىء» «١».

ومنها: رواية زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: «وقت صلاة الغداة ما بين طلوع الفجر إلى طلوع الشمس» «٢».

ومنها: رواية عبيد بن زرارة عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لا تفوت صلاة الفجر حتى تطلع الشمس» «٣». إلى غير ذلك مما يدل عليه.

ثم إن المشهور جعلوا آخر وقت الفضيلة هو طلوع الحمرة المشرقية «٤»، مع أنه ليس منه ذكر فى النصوص والأخبار، ولا ملازمة بين الإضاءة والتجلل المذكورين فى الروايات المتقدمه وبين طلوع الحمرة كما هو واضح. وحينئذ فاللازم أن يقال بأن الشهرة تكشف

عن وجود نصّ معتبر، غاية الأمر أنّه لم يصل إلينا، كما هو الشأن في جميع الفتاوى المشهورة الخالية عن الدليل الظاهر. ثمّ إنّ قد وقع الخلاف بين العامة في أنّ التغليس بصلاة الصبح أفضل، أو أنّ الأفضل الاسفار بها؟ والمراد بالأول هو الإتيان بها في الغلس محرّكة و هي الظلمة، و بالثاني الإتيان بها بعد الإضاءة، فذهب بعضهم إلى الأول، استنادا إلى فعل عليّ عليه السلام

(١) الكافي ٣: ٢٨٣ ح ٤، التهذيب ٢: ٣٦ ح ١١٢، الاستبصار ١: ٢٧٤ ح ٩٩١، الوسائل ٤: ٢٠٧. أبواب المواقيت ب ٢٦ ح ٣.

(٢) التهذيب ٢: ٣٦ ح ١١٤، الاستبصار ١: ٢٧٥ ح ٩٩٨، الوسائل ٤: ٢٠٨. أبواب المواقيت ب ٢٦ ح ٦.

(٣) التهذيب ٢: ٢٥٦ ح ١٠١٥، الاستبصار ١: ٢٦٠ ح ٩٣٣، السرائر ٣: ٦٠٢، الوسائل ٤: ١٥٩. أبواب المواقيت ب ١٠ ح ٩.

(٤) الوسيلة: ٨٣، و نقله عن ابن أبي عقيل في مختلف الشيعة ٢: ٣١، نهاية الأحكام ١: ٣١١، قواعد الأحكام ١:

٢٤٧، جامع المقاصد ٢: ١٩، روض الجنان: ١٨٠، كشف الغطاء: ٢٢٢، كشف اللثام ٣: ٤٩، مصباح الفقيه كتاب الصلاة: ٤٢، كتاب الصلاة (تقارير بحث المحقق النائيني رحمه الله) ١: ٣٨.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ١٥٤

و بعضهم إلى الثاني، استنادا إلى عمل بعض الخلفاء «١». هذا، و لا ريب عند الإمامية في أنّ الأول أفضل للأخبار الصادرة عن أئمتهم المعصومين صلوات الله عليهم أجمعين «٢».

### وقت فضيلة العصر و العشاء

مسألة: قد عرفت أنّ لكل صلاة وقتين و أنّ افتراقهما إنّما هو بالفضيلة و الإجزاء، و أنّ أول الوقت هو وقت الفضيلة، و حينئذ فلا إشكال في أنّ الإتيان بالظهر و المغرب و الصبح في أول أوقاتها أفضل من التأخير عنه، نعم وردت في الظهر روايات تدلّ بظاهرها على تأخيرها إلى القدم، أو القدمين، أو نحوهما «٣». و لكن قد عرفت فيما تقدّم أنّ ذلك إنّما هو لأجل النافلة «٤»، فلا يستفاد منها التأخير حتى بالنسبة إلى من لم يكن مريدا للإتيان بالنافلة، أو لم تكن مشروعة في حقّه، أو نحوهما كما هو واضح. فالأفضل في حق مثل هؤلاء التعجيل و الإتيان بالفريضة في أول الوقت.

و أمّا العصر و العشاء فحيث يكون وقت كل واحد منهما مبينا لوقت صاحبه من الظهر و المغرب عند الجمهور، لأنّه لا يدخل وقت العصر عندهم إلّا بعد مضيّ مقدار المثل «٥»، و العشاء إلا بعد زوال الشفق «٦» فالأفضل عندهم هو الإتيان بهما في

(١) بداية المجتهد ١: ١٤٥. المسألة الخامسة، الام ١: ٧٤، المجموع ٣: ٤٣، سنن ابن ماجه ١: ٢٢١ ح ٦٧١، سنن الترمذى ١: ٢٠٤ ح ١٥٣.

(٢) راجع الوسائل ٤: ٢٠٧. أبواب المواقيت ب ٢٦.

(٣) الوسائل ٤: ١٤٠. أبواب المواقيت ب ٨.

(٤) في المسألة الاولى في وقت الظهرين: ص ٦٤ و ٦٥. من هذا الكتاب.

(٥) المجموع ٣: ٢١ و ٢٥، الام ١: ٧٢-٧٣، المغنى لابن قدامة ١: ٤١٧، الشرح الكبير ١: ٤٦٩، بداية المجتهد ١: ١٤٠-١٤١، الخلاف ١: ٢٥٩ مسألة ٥، تذكرة الفقهاء ٢: ٣٠٦ مسألة ٢٨.

(٦) المجموع ٣: ٣٨، المغنى لابن قدامة ١: ٤٢٦، الشرح الكبير ١: ٤٧٤، بداية المجتهد ١: ١٤٣، تذكرة الفقهاء ٢: ٣١٢ مسألة ٣٢، الخلاف ١: ٢٦٢ مسألة ٧.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ١٥٥

أول وقتها. و أما نحن فقد عرفت أن مختارنا هو دخول وقت العصر بمجرد الزوال بعد مضي مقدار أداء الظهر «١» و دخول وقت العشاء بالغروب بعد مضي أداء المغرب «٢» و حينئذ فهل الأفضل الإتيان بهما في أول وقتها كسائر الفرائض، أو أن الأفضل تأخير العصر إلى المثل و العشاء إلى زوال الشفق، أو يفصل بينهما بكون العصر كسائر الفرائض، فالأفضل الإتيان بها في أول وقتها دون العشاء، فإن تأخيرها إلى زوال الشفق أفضل؟ وجوه و احتمالات.

و لا- يخفى أنه بناء على الوجه الأول لا يكون للعصر و العشاء إلّا وقتان: وقت فضيلة و وقت أجزاء، و أما بناء على الوجه الثاني يصير لهما ثلاثة أوقات: وقت فضيلة، و وقت أجزاء، كما أنه بناء على الوجه الأخير يكون للعصر وقتان، و للعشاء ثلاثة أوقات.

و يدل على الوجه الأول، العمومات الدالة على أن أول الوقت أفضل «٣»، و على الوجه الثاني، الأخبار الدالة على إتيان جبرئيل بأوقات الصلاة المروية بطرق الفريقين و قد تقدمت، و كذلك ما نقل بطريق الفريقين أيضا من أن النبي صلى الله عليه و آله كان يفترق بين الظهر و العصر و كذا بين المغرب و العشاء «٤»، و من المعلوم أن ذلك لم يكن إلّا لإدراك الفضيلة، لما سيأتي من عدم خصوصية للتفريق بما هو تفريق، بل هو إنما كان لأجل إدراك الفضيلة.

و بالجملة: فلا إشكال في أن العمل المستمر من النبي صلى الله عليه و آله كان هو التفريق بين

(١) ذكرنا المختار في المسألة الأولى في بيان أول وقت الظهرين.

(٢) المسألة الخامسة في أول وقت العشاء ص ١٣٥ من هذا الكتاب.

(٣) الوسائل ٤: ١١٨. أبواب المواقيت ب ٣.

(٤) الوسائل ٤: ١٥٧-١٥٨. أبواب المواقيت ب ١٠ ح ٥-٨ و ص ٢٢٠ ب ٣١ ح ٧، سنن الترمذى ١: ٢٠٠، ح ١٤٩، سنن أبي داود ١: ١٠٧ ح ٣٩٣، سنن ابن ماجه ١: ٢١٩ ح ٦٦٧، سنن البيهقي ١: ٣٦٤، سنن النسائي ١: ٢٨٣ ح ٤٩٨.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ١٥٦

الصلاتين، فإنه صلى الله عليه و آله كان يرجع إلى منزله بعد الإتيان بالمغرب، و يتنفل ثم يصبر مدة ثم يرجع إلى المسجد للعشاء «١». نعم قد ورد منه أنه كان قد يجمع بين الصلاتين «٢» و لكن الظاهر أنه كان نادرا اتفاقيا، و لعل الغرض منه بيان الجواز، فالعمدة في المقام بيان وجه ذلك مع أن التفريق كان مشقة له صلى الله عليه و آله و للناس، و لا وجه له سوى كون التأخير أفضل، فكيف يجمع ذلك مع الروايات الدالة على أن أول الوقت أفضل مطلقا، و قد عرفت أن وقتها يدخل بمجرد الزوال و الغروب بعد مضي مقدار أداء الشريكة «٣».

هذا، و حكى عن الجواهر «٤» أنه أخذ بمقتضى ما استمر عليه عمل النبي صلى الله عليه و آله من أن التأخير أفضل في كليتهما، أعني العصر و العشاء، و لكنه ذهب المحقق الهمداني في المصباح إلى التفصيل بينهما كما هو مقتضى الوجه الثالث. قال في وجه ذلك ما ملخصه: إن تأخير العصر و إن كان راجحا مستحبا إلّا أن تعجيلها و الإتيان بها بعد أداء الظهر و نافلة العصر أيضا حسن، بل أحسن من جهة انطباق عنوان المسارعة و الاستباق إلى الخير الذي هو عنوان ثانوى راجح عليه «٥».

و لكنه يرد عليه أن هذا الكلام يجرى بعينه في العشاء أيضا، فلا وجه للتفصيل بينها و بين العصر، مضافا إلى أن الأمر بالاستباق «٦» و المسارعة «٧» ليس أمرا مولويا استجابيا ناشئا عن ملاك الاستحباب، بل هو أمر إرشادي كما هو واضح،

(١) سنن النسائي ١: ٣٠١-٣٠٣ ح ٥٣١-٥٣٥، صحيح البخارى ١: ١٦٠-١٦١ ح ٥٦٩ إلى ٥٧٢.

(٢) الوسائل ٤: ٢٢٠. أبواب المواقيت ب ٣٢.

(٣) تقدم: ص ١٢٣.

(٤) جواهر الكلام ٧: ٣٠٦-٣١١.

(٥) مصباح الفقيه كتاب الصلاة: ٨٢.

(٦) البقرة: ١٤٨.

(٧) آل عمران: ١٣٣.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ١٥٧

و لو سلمنا كونه مستحبا مولويا أيضا فنقول: يقع التزاحم حينئذ بين المستحيين، و من المعلوم أن تقديم أحدهما على الآخر يتوقف على إحراز أقوائية ملاك، و كونه أرجح بالنسبة إلى الآخر، و لم يتم في المقام دليل على أرجحية ملاك المسارعة في خصوص العصر، للروايات المتواترة «١» الدالة على استحباب الإتيان بالعصر بعد الذراعين نظرا إلى وضوح عدم خصوصية للذراعين، و أن التأخير إليهما إنما هو لمكان النافلة، و لكنّه يرد عليه مخالفة ذلك لما استمرّ عليه عمل النبي صلى الله عليه و آله من التأخير إلى المثل.

و الذى يمكن أن يقال فى هذا المقام أن استمرار عمل النبي صلى الله عليه و آله على ما ذكر من تأخير العصر إلى أن يصير ظلّ الشاخص مثله مما لم يثبت، كيف و يستفاد من الروايات الكثيرة التى بلغت من الكثرة حدّا يمكن دعوى القطع بصدورها، أن بناءه صلى الله عليه و آله كان على الإتيان بالعصر بعد الذراعين، و حينئذ فيظهر بطلان ما عليه العامة فى مقام العمل من التأخير إلى المثل، و كذا عدم صحه ما حكوا عن النبي صلى الله عليه و آله من أنه كان ملتزما بذلك «٢».

و لا بأس بإيراد بعض تلك الأخبار ليّضح الحال، فنقول:

منها: ما رواه الصدوق بإسناده عن الفضيل بن يسار و زرارة بن أعين و بكير ابن أعين و محمد بن مسلم و بريد بن معاوية عن أبى جعفر و أبى عبد الله عليهما السلام إنهما قالوا: «وقت الظهر بعد الزوال قدما» «٣».

و منها: رواية زرارة عن أبى جعفر عليه السلام قال: سألته عن وقت الظهر؟ فقال:

(١) الوسائل ٤: ١٤٣. أبواب المواقيت ب ٨.

(٢) سنن النسائي ١: ٢٨٥ ح ٥٠٠، سنن البيهقي ١: ٣٦٦.

(٣) الفقيه ١: ١٤٠ ح ٦٤٩، التهذيب ٢: ٢٥٥ ح ١٠١٢، الاستبصار ١: ٢٤٨ ح ٨٩٢، الوسائل ٤: ١٤٠. أبواب المواقيت ب ٨ ح ١ و ٢.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ١٥٨

«ذراع من زوال الشمس، و وقت العصر ذراع من وقت الظهر، فذاك أربعة أقدام من زوال الشمس. ثم قال: إن حائط مسجد رسول الله صلى الله عليه و آله كان قائمه، و كان إذا مضى منه ذراع صلى الظهر، و إذا مضى منه ذراع صلى العصر. ثم قال: أتدرى لم جعل الذراع و الذراعان؟ قلت: لم جعل ذلك؟ قال: لمكان النافلة، لك أن تنفل من زوال الشمس إلى أن يمضى ذراع، فإذا بلغ فيئك ذراعا من الزوال بدأت بالفريضة و تركت النافلة، و إذا بلغ فيئك ذراعين بدأت بالفريضة و تركت النافلة» «١».

و منها: ما رواه عبد الله بن سنان عن أبى عبد الله عليه السلام فى حديث قال: «كان حائط مسجد رسول الله صلى الله عليه و آله قبل أن يظلل قائمه، و كان إذا كان الفىء ذراعا و هو قدر مريض عنز صلى الظهر، فإذا كان ضعف ذلك صلى العصر» «٢».

و منها: رواية صفوان الجمال قال: صليت خلف أبى عبد الله عليه السلام عند الزوال، فقلت: بأبى أنت و أمى وقت العصر؟ فقال: «ريثما تستقبل إيلك، فقلت: إذا كنت فى غير سفر؟ فقال: على أقل من قدم ثلثى قدم وقت العصر» «٣».

و منها: رواية إسماعيل الجعفى عن أبى جعفر عليه السلام قال: «كان رسول الله صلى الله عليه و آله إذا كان فىء الجدار ذراعا صلى الظهر، و إذا كان ذراعين صلى العصر، قال: قلت: إن الجدار يختلف، بعضها قصير و بعضها طويل؟ فقال: كان جدار مسجد رسول الله



الفعل قهراً، ضرورة أن تأخير العصر مثلاً إلى أن يصير ظل الشاخص مثله - عند من يقول بأنه هو وقت فضيلتها - إنما يترتب عليه المزية لأجل وقوع العصر في وقت فضيلتها، لا لحصول التفريق بينها وبين صلاة الظهر، كما أن الإتيان بصلاة العصر بمجرد الفراغ من الظهر و نافلة العصر إنما يكون راجحاً إذا مزية عند من يقول بأن وقت فضيلتها هو أول الوقت من جهة وقوعها في وقت فضيلتها، لا من جهة حصول الجمع بينها وبين صاحبتهما، فليس لعنواني الجمع والتفريق بذاتهما مزية و رجحان أصلاً كما هو واضح، نعم قد يكون عنوان الجمع بذاته موضوعاً لحكم من الأحكام كسقوط الأذان مثلاً، و حينئذ يصح التعبير به و التكلم في خصوصياته من حيث أن الفصل بالنافلة مضر بصدقه أم لا؟ و لكنها مسألة أخرى غير مربوطة بالمقام تأتي في محلها إن شاء الله تعالى.

(١) الوسائل ٤: ١٥٦-١٥٨. أبواب المواقيت ب ١٠.

(٢) تقدّم: ص ١٥٤.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ١٦١

## أوقات النوافل

### إشارة

و نتكلم فيها ضمن مسائل

### المسألة الأولى: وقت نافلة الظهرين

ف نقول: الأقوال فيها ثلاثة:

أحدها: هو امتداد وقتها بامتداد وقت الفريضة التي تكون هي نافلة لها، فيصح الإتيان بها بعد الفريضة إلى آخر وقتها، و لا تكون قضاء «١». و القائل بهذا القول قليل، و الظاهر أن مستنده إطلاقات أدلة النوافل «٢» بعد عدم ظهور ما دل على الذراع و الذراعين في التوقيت. ثانيها: القول بامتداد وقتها إلى الذراع في نافلة الظهر، و إلى الذراعين في نافلة العصر، أو إلى القدمين أو أربعة أقدام على اختلاف التعبير، لأن القدم سبع القامة

(١) المبسوط ١: ٧٦، الكافي في الفقه: ١٥٨، الدروس ١: ١٤٠، البيان: ١٠٩، مجمع الفائدة و البرهان ٢: ١٦.

(٢) الوسائل ٤: ٢٢٦. أبواب المواقيت ب ٣٥ ح ١، و ص ٢٣١ ب ٣٧.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ١٦٢

و الذراع سبعها «١».

ثالثها: القول بامتداد وقت نافلة الظهر إلى المثل، و نافلة العصر إلى المثليين «٢»، و مستند هذا القول أيضاً إطلاقات أدلة النوافل بعد جعل المثل و المثليين آخر وقت الفريضة بالنسبة إلى المختار «٣»، و أمّا مستند القول الثاني فعده من الروايات:

١- رواية زرارة عن أبي جعفر عليه السلام المتقدمه في المسألة السابقة المشتملة على قوله عليه السلام مخاطباً لزرارة: «أ تدرى لم جعل الذراع و الذراعان؟» قلت: لم جعل ذلك؟



قال: «لمكان النافلة، لك أن تنفل من زوال الشمس إلى أن يمضى ذراع، فإذا بلغ فيئك ذراعا من الزوال بدأت بالفريضة و تركت النافلة، وإذا بلغ فيئك ذراعين بدأت بالفريضة و تركت النافلة» «٤»، و الاحتمالات في معنى الرواية كثيرة. منها: أن يكون المراد بقوله: «أ تدرى لم جعل الذراع و الذراعان» أنه أ تدرى لم جعل وقت فريضة الظهر بعد الذراع و العصر بعد الذراعين، و حينئذ فالمراد من قوله، «لمكان النافلة» أن ما قبل الذراع و الذراعين وقت يختص بالنافلة، فيستفاد من الرواية حينئذ تباين وقتي فريضة الظهر و نافلتها، و كذا العصر و نافلتها، لأن مفادها أن من أول الزوال إلى الذراع وقتا اختصاصيا لنافلة الظهر، و وقت الفريضة إنما هو بعده، و كذا بالنسبة إلى نافلة العصر. هذا، و لا يخفى أن هذا الاحتمال مخالف للإجماع، لأنه يجوز الإتيان بالفريضة

(١) النهاية: ٦٠، مصباح المتهجد: ٢٤، الوسيلة: ٨٣، شرائع الإسلام: ١: ٦٢، المختصر النافع: ٢٢، القواعد: ١:

٢٤٧، المنتهى: ١: ٢٠٧، رياض المسائل: ٣: ٤٥-٤٦.

(٢) المهذب: ١: ٧٠، السرائر: ١: ١٩٩، المعتمد: ٢: ٤٨، التحرير: ١: ٢٧، تذكرة الفقهاء: ٢: ٣١٦ مسألة ٣٧، نهاية الأحكام: ١: ٣١١، الجامع للشرائع: ٦٢.

(٣) الوسائل: ٤: ١٤٤. أبواب المواقيت ب ٨ ح ١٣ و ص ١٤٩ ح ٣٣.

(٤) الفقيه: ١: ١٤٠ ح ٦٥٣، الوسائل: ٤: ١٤١. أبواب المواقيت ب ٨ ح ٣ و ٤.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ١٦٣

من أول الزوال اتفاقا «١».

و منها: أن المراد من قوله عليه السلام «أ تدرى» باعتبار وقوعه عقيب حكاية فعل النبي صلى الله عليه و آله أنه أ تدرى وجه عمل النبي صلى الله عليه و آله، و أنه صلى الله عليه و آله لم كان يؤخر فريضة الظهر إلى الذراع و العصر إلى الذراعين؟ و حينئذ فليس المراد من الجعل هو الجعل التشريعي، بل المراد منه هو جعل النبي صلى الله عليه و آله، عمله كذلك، و قوله عليه السلام لمكان النافلة يحتمل حينئذ أن يكون المراد به أن وجه تأخير النبي صلى الله عليه و آله إنما هو لإرادته مضي وقت النافلة بالذراع و الذراعين، حتى يقطع بفراغ الناس من نوافلهم، لخروج وقتها بذلك، و عليه فيستفاد من الرواية أيضا توقيت النافلة بالذراع و الذراعين. و يحتمل أن يكون المراد منه أن الوجه في تأخيره إنما هو مراعاة حال المتفلسين المشتغلين بالنافلة في ذلك الوقت غالبا، من دون نظر إلى التوقيت، فمعنى الرواية حينئذ أنه أ تدرى لم كان النبي صلى الله عليه و آله يؤخر الفريضة إلى الذراع مع كون الصلاة في أول الوقت أفضل، ثم بين عليه السلام وجهه بأن نظره صلى الله عليه و آله كان مراعاة من أراد من الناس الإتيان بالنافلة، ثم الحضور للجماعة و إدراك الفضيلة.

و حينئذ فلا يستفاد من الرواية توقيت أصلا، و من المعلوم أنه لا مرجح لاحتمال الأول، و الاستدلال إنما هو مبني عليه.

لا يقال: يمكن أن يستفاد التوقيت من قوله عليه السلام في ذيل الرواية: «و لك أن تنفل من زوال الشمس إلى أن يمضى ذراع»، فإن ظاهره باعتبار جعل مضي الذراع غاية للتنفل و الحكم بترك النافلة إذا بلغ الفيء الذراع هو خروج وقتها بذلك.

لأننا نقول: لا ينحصر وجه ترك النافلة، بعد بلوغ الفيء الذراع في خروج وقتها

(١) المجموع: ٣: ١٨، المغنى لابن قدامة: ١: ٣٧١، أحكام القرآن للجصاص: ٢: ٢٨٦، الهداية: ١٢٧، المقنعة: ٩٢، الغنية: ٦٩، الوسيلة:

٨٢، المراسم: ٦٢، الكافي في الفقه: ١٣٧، المهذب: ١: ٦٩، الخلاف: ١: ٢٥٦ مسألة ٣، مختلف الشيعة: ٢: ٦، المعتمد: ٢: ٢٧، تذكرة

الفقهاء: ٢: ٣٠٠.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ١٦٤

بذلك، إذ يمكن أن يكون الأمر بترك النافلة و البدأ بالفريضة من جهة أفضلية إدراك الفريضة في أول الوقت بالنسبة إلى الإتيان بالنافلة، فإدراك النافلة يكون مزاحما لإدراك الفريضة في وقت فضيلتها، و الترجيح مع الثاني بمقتضى الرواية، فلا تدل على خروج وقتها بذلك حتى تصير قضاء لو أراد إتيانها بعد الفريضة.

و حينئذ فلم يثبت التوقيت بها.

نعم يقع الكلام حينئذ بعد ملاحظة أن الإتيان بالنافلة مشروع أيضا، للروايات الكثيرة الدالة على ذلك في أن مرجوحية النافلة بعد مضى الذراع هل تكون بمقدار لا يكون مجال للإتيان بها قبل الفريضة أصلا- كما هو ظاهر قوله عليه السلام في الرواية: «إذا بلغ فيئك ذراعا من الزوال بدأت بالفريضة و تركت النافلة»- أو أنه يجوز تقديمها عليها بعد الذراع أيضا؟ و لكن الفضل في تأخيرها عنها، كما هو ظاهر بعض الروايات الآتية. و على أي تقدير لا تكون قضاء لعدم استفادة التوقيت من الرواية كما عرفت.

٢- و من الروايات رواية ابن مسكان عن زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام قال:

«أ تدرى لم جعل الذراع و الذراعان؟» قلت: لم؟ قال: «لمكان الفريضة، لك أن تتنفل من زوال الشمس إلى أن تبلغ ذراعا، فإذا بلغت ذراعا بدأت الفريضة و تركت النافلة» (١).

و الكلام في دلالة الرواية هو الكلام في دلالة الرواية الأولى، بل الظاهر أن هذه الرواية هي بعينها الرواية المتقدمة كما لا يخفى.

٣- ما رواه إسماعيل الجعفي عن أبي جعفر عليه السلام قال: «أ تدرى لم جعل الذراع

(١) الكافي ٣: ٢٨٨ ح ١، التهذيب ٢: ٢٤٥ ح ٩٧٤، الاستبصار ١: ٢٤٩ ح ٨٩٣، الوسائل ٤: ١٤٦. أبواب المواقيت ب ٨ ح ٢٠.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ١٦٥

و الذراعان؟» قال: قلت: لم؟ قال: «لمكان الفريضة، لئلا يؤخذ من وقت هذه و يدخل في وقت هذه» (١). و رواه في التهذيبيين في موضع آخر بطريق آخر هكذا:

قال- يعني أبا جعفر عليه السلام-: «كان رسول الله صلى الله عليه و آله إذا كان الفىء في الجدار ذراعا صلى الظهر، و إذا كان ذراعين صلى العصر» قلت: الجدران تختلف، منها قصير و منها طويل؟ قال: «إن جدار مسجد رسول الله صلى الله عليه و آله كان يومئذ قائم، و إنما جعل الذراع و الذراعان لئلا يكون تطوع في وقت فريضة» (٢).

و ظاهر هاتين الروايتين تباين الوقتين، وقت الفريضة و وقت النافلة، و قد عرفت أن ذلك مخالف لإجماع المسلمين (٣) و حينئذ فيحتمل أن يكون المراد بوقت الفريضة وقت فضيلتها، فالمقصود من الرواية الأولى حينئذ أن التحديد إلى الذراع إنما هو لئلا يؤخذ من وقت فضيلة العصر و يدخل في وقت نافلتها، و من الرواية الثانية أن التحديد إليه من جهة أن لا يقع التطوع في وقت فضيلة الفريضة. و لكن هذا الاحتمال مردود أيضا من جهة مخالفته لإجماع بالنسبة إلى صلاة الظهر، لأن مقتضاه صيرورة الظهر ذات أوقات ثلاثة: وقتان للإجزاء، و وقت للفضيلة متوسط بينهما.

و يحتمل أن يكون المراد بوقت الفريضة وقت انعقاد الجماعة لأجلها، و المراد بالجعل هو جعل النبي صلى الله عليه و آله عمله كذلك لا- الجعل التشريعي، فيصير محصيل الروايتين أن تأخير النبي صلى الله عليه و آله عملا- إنما هو لمراعاة حال المتنفلين القاصدين لإدراك الجماعة، إذ

(١) التهذيب ٢: ٢٤٥ ح ٩٧٥، الاستبصار ١: ٢٤٩ ح ٨٩٤، الوسائل ٤: ١٤٦. أبواب المواقيت ب ٨ ح ٢١.

(٢) التهذيب ٢: ٢٥٠ ح ٩٩٣، الاستبصار ١: ٢٥٥ ح ٩١٦، الوسائل ٤: ١٤٧. أبواب المواقيت ب ٨ ح ٢٨.

(٣) المجموع ٣: ١٨، المغنى لابن قدامة ١: ٣٧١، أحكام القرآن للجصاص ٢: ٢٨٦، الهداية: ١٢٧، المقنعة:

٩٢، الغنية: ٦٩، الوسيلة: ٨٢، المراسم: ٦٢، الكافي في الفقه: ١٣٧، المهذب ١: ٦٩، الخلاف ١: ٢٥٦ مسألة ٣، المعتمد ٢: ٢٧، تذكرة الفقهاء ٢: ٣٠٠، مسألة ٢٤.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ١٦٦

لو لم يكن يؤخر الفريضة لأخذ من وقت انعقاد الجماعة للفريضة، وأدخل في وقت النافلة، وتقع النافلة حينئذ في وقت انعقاد الجماعة للفريضة، وعلى أي تقدير فلا يستفاد من الرواية التوقيت كما هو واضح.

٤- ما رواه أبو بصير عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «الصلاة في الحضر ثمان ركعات إذا زالت الشمس ما بينك وبين أن يذهب ثلثا القامة، فإذا ذهب ثلثا القامة بدأت الفريضة» (١). والمراد بالصلاة هي نافلة الظهر، وتدل الرواية على توقيتها إلى ذهاب ثلثي القامة، ولا ريب أنهما أزيد من الذراعين، فتخالف جميع الروايات.

٥- رواية محمد بن مسلم قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إذا دخل وقت الفريضة أتفل أو أبدأ بالفريضة؟ قال: «إن الفضل أن تبدأ بالفريضة، وإنما أخرت الظهر ذراعا من عند الزوال من أجل صلاة الأوابين» (٢). والمراد بوقت الفريضة في السؤال هو وقت فضيلتها، أو وقت انعقاد الجماعة لها، وهو بعد مضي الذراع، لأن الإتيان بالنافلة قبل الذراع أفضل.

و يحتمل أن يكون المراد بوقت الفريضة، الوقت الذي لا تراحم النافلة الفريضة فيه، لما عرفت من أن النافلة تراحم الفريضة إلى الذراع وتصير مرجوحة بعده، فلا يستفاد من الرواية التوقيت بالنسبة إلى النافلة.

و احتمال صاحب المدارك في الرواية احتمالا آخر، وهو أن يكون صدر الرواية متعرضا لحال النافلة المبتدأة، لأنها هي التي يكون الإتيان بالفريضة راجحا عليها، وذيلها وهو قوله: «وإنما أخرت الظهر ذراعا»، إنما هو دفع دخل، لأنه بعد ما حكم بترجيح الإتيان بالفريضة على النافلة المبتدأة صار بصدد بيان الفرق بين النافلة المبتدأة و صلاة الأوابين - أي نافلة الظهر - لئلا يورد عليه

(١) التهذيب ٢: ٢٤٨ ح ٩٨٥، الاستبصار ١: ٢٥٣ ح ٩٠٨، الوسائل ٤: ١٤٦. أبواب المواقيت ب ٨ ح ٢٣.

(٢) الكافي ٣: ٢٨٩ ح ٥، الوسائل ٤: ٢٣٠. أبواب المواقيت ب ٣٦ ح ٢ و ٣.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ١٦٧

بأنه ما الفرق بينهما مع اشتراكهما في كونهما نافلة؟ فأجاب بثبوت الفرق بينهما من حيث مرتبة الفضيلة، فإن فضل نافلة الظهر بمرتبة تؤخر الفريضة لأجلها (١).

هذه مجموع الروايات التي يمكن أن يستدل بها القائل بالقول الثاني، وقد عرفت عدم دلالة شيء منها على هذا القول، فإن مفاد أكثرها هو بيان أن النافلة تراحم الفريضة، إلى أن يصير ظل الشاخص ذراعا أو ذراعين، وأما إذا بلغ الفىء إليهما فلا تراحم النافلة الفريضة، بل الفضل في تأخيرها عنها، لا أنه يخرج بذلك وقت النافلة وتصير قضاء، فلا دلالة لها على ذلك أصلا.

بل يمكن أن يقال بدلالة بعضها على عدم خروج وقتها، فإن قوله عليه السلام في صحيحة زرارة المتقدمة: «بدأت بالفريضة و تركت النافلة» يدل على جواز الإتيان بالنافلة بعد الفريضة إذا بلغ الفىء الذراع، وظاهره أن النافلة التي يجوز الإتيان بها بعد الفريضة في ذلك الوقت هي عين الطبيعة التي كانت تراحم الفريضة قبله، ولو كانت موقتة بالذراع مثلا، بحيث صارت قضاء بعده لم تكن النافلة البعدية عين الطبيعة القبلية، لما حقق في محله من أن طبيعة القضاء مباينة لطبيعة الأداء، فلا يستفاد من الروايات بملاحظة ما ذكرنا أزيد من جواز مزاحمة النافلة للفريضة إلى الذراع، ويكون إدراكها أفضل من إدراك فضل وقت الفريضة، وبعد الذراع ينعكس الأمر من دون أن تصير النافلة قضاء.

نعم لا ينبغي الإشكال في كون النوافل موقتة، لدلالة الأخبار الكثيرة على استحباب قضاء النوافل (٢)، كما أن الظاهر عدم كون وقتها

أوسع من وقت الفريضة وحينئذ فبعد عدم ثبوت توقيتها إلى الذراع والذراعين، وكذا إلى المثل والمثلين، لا

(١) مدارك الاحكام ٣: ٨٩، ولكن لم نثر على الاحتمال المحكى عن المدارك فيه.

(٢) الوسائل ٤: ٧٥. أبواب أعداد الفرائض ب ١٨.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ١٦٨

يبعد القول بامتداد وقتها بامتداد وقت الفريضة، لكن لا يترتب على هذا النزاع ثمره مهمه، إذ الإتيان بها قبل الذراع راجح بلا إشكال، والإتيان بها بعده قبل الفريضة مرجوح كذلك، والإتيان بها بعدها جائز بلا ريب، سواء كان قضاء، أو أداء، إذ على فرض صيرورتها قضاء بعد الذراع لا مجال لاحتمال وجوب تأخيرها إلى الليل أو النهار الآتى كما هو واضح، فالأحوط فيما إذا أتى بها بعد الفريضة الإتيان بها بقصد ما فى الذمه.

وربما يتمسك فى بقاء وقتها بعد الذراع باستصحاب بقاء الوقت، أو عدم خروجه، أو بقاء الرجحان، ولا يخفى ما فيه من الضعف، فإن ممّا يتقوّم به الاستصحاب أن يكون هنا متيقن سابق يمكن إبقائه فى الزمان اللاحق، ومن الواضح فى المقام عدم ثبوت هذا الركن، فإنّ المتيقن السابق هو وقوع النافلة فى وقتها مقيداً بما إذا أتى بها قبل الذراع، واستصحاب هذا المعنى لا يجدى لإثبات بقاء وقتها بعد الذراع أيضاً، بل لا يجرى هذا الاستصحاب لعدم كون هذه القضية الشرطية مشكوكه أصلاً، فما وقع الشك فيه - وهو أصل جهة الوقيته - مشكوك من أول الأمر، وما كان متيقناً - وهى القضية الشرطية - لا يكون مشكوكاً أصلاً كما هو واضح، هذا كله بالنسبة إلى آخر وقت نافله الظهرين.

و أمّا أول وقتها فلا - إشكال ولا - خلاف فى جواز الإتيان بها من أول الزوال «١»، وحكى عن جماعة جواز تقديم نافله الظهر على الزوال «٢»، واستدلوا على ذلك

(١) المجموع ٤: ١١، المغنى لابن قدامة ١: ٨٠٠، المقنعة: ٩٠، النهاية: ٦٠، الغنية: ٧١، المهذب ١: ٧٠، الوسيلة: ٨٣، المراسم ٦٣، الجامع للشرائع: ٦٢، السرائر ١: ١٩٩، المعتمد ٢: ٤٨، تذكرة الفقهاء ٢: ٣١٦ مسألة ٣٧، مختلف الشيعة ٢: ٣٣، جامع المقاصد ٢: ٢٠، كشف اللثام ٣: ٥١، مفتاح الكرامة ٢: ٣١.

(٢) منهم الشهيد فى الذكري ٢: ٣٦١، والأردبيلي فى مجمع الفائدة والبرهان ٢: ١٩.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ١٦٩

بروايات:

منها: رواية محمد بن مسلم قال: سألت أبا جعفر عليه السلام: عن الرجل يشتغل عن الزوال أ يعجل من أول النهار؟ قال: «نعم، إذا علم أنه يشتغل فيعجلها فى صدر النهار كلها» «١»، والمراد بالزوال هى نافله الظهر.

ومنها: رواية عمر بن يزيد عن أبى عبد الله عليه السلام قال: «اعلم أنّ النافلة بمنزلة الهدية متى ما أتى بها قبلت» «٢».

ومنها: رواية محمد بن عذافر قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «صلاة التطوع بمنزلة الهدية متى ما أتى بها قبلت، فقدم ما شئت، و آخر منها ما شئت» «٣». والظاهر - باعتبار أن الراوى عن عمر بن يزيد فى الرواية المتقدمه هو محمد بن عذافر - اتحاد الروايتين، و كون الرواية الثانية مرسله بحذف الواسطة، لأجل الاعتماد عليها، ولا يخفى ظهورهما فى النافلة المبتدأه، و على فرض الإطلاق تقييدان بالأخبار الظاهرة فى أن أول وقتها هو الزوال، كما مر أكثرها.

ومنها: رواية إسماعيل بن جابر قال: قلت لأبى عبد الله عليه السلام: إننى أشتغل، قال:

«فاصنع كما نصح صلّ ست ركعات إذا كانت الشمس فى مثل موضعها صلاة العصر - يعنى ارتفاع الضحى الأكبر - واعتد بها من

الزوال» (٤).

و منها: رواية القاسم بن الوليد الغساني عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قلت له: جعلت فداك صلاة النهار صلاة النوافل في كم هي؟ قال: «ست عشرة ركعة في أيّ

(١) الكافي ٣: ٤٥٠ ح ١، التهذيب ٢: ٢٦٨ ح ١٠٦٧، الاستبصار ١: ٢٧٨ ح ١٠١١، الوسائل ٤: ٢٣٢. أبواب المواقيت ب ٣٧ ح ١.

(٢) الكافي ٣: ٤٥٤ ح ١٤، الوسائل ٤: ٢٣٢. أبواب المواقيت ب ٣٧ ح ٣.

(٣) التهذيب ٢: ٢٦٧ ح ١٠٦٦، الاستبصار ١: ٢٧٨ ح ١٠١٠، الوسائل ٤: ٢٣٣. أبواب المواقيت ب ٣٧ ح ٨.

(٤) التهذيب ٢: ٢٦٧ ح ١٠٦٢، الاستبصار ١: ٢٧٧ ح ١٠٠٦، الوسائل ٤: ٢٣٢. أبواب المواقيت ب ٣٧ ح ٤.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ١٧٠

ساعات النهار شئت أن تصلّيها صلّيتها، إلّا أنّك إذا صلّيتها في مواقيتها أفضل» (١).

و منها: رواية عليّ بن الحكم عن بعض أصحابنا، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قال لي: «صلاة النهار ست عشرة ركعة أيّ النهار شئت، إن شئت في أوّله، و إن شئت في وسطه، و إن شئت في آخره» (٢).

و منها: ما رواه عليّ بن الحكم عن سيف، عن عبد الأعلى قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن نافلة النهار؟ قال: «ست عشرة ركعة متى ما نشطت، إن عليّ بن الحسين عليهما السلام كانت له ساعات من النهار يصلّي فيها، فإذا شغله ضيعة (ضيفه خ ل) أو سلطان قضاها، إنّما النافلة مثل الهدية متى ما أتى بها قبلت» (٣).

و الظاهر اتحاد هذه الرواية مع الرواية السابقة، و أنّ الواسطة في المرسله هو سيف و عبد الأعلى، فلعل التفصيل في هذه الرواية وقع من الرواة، تفسيراً لقوله عليه السلام: «متى نشطت»، فلا حجية فيه، إذ لا اعتبار بفهم الراوي.

و منها: رواية زرارة عن أبي جعفر عليه السلام أنّه قال: «ما صلّي رسول الله صلّي الله عليه و آله الضحى قط»، قال: فقلت له: ألم تخبرني أنّه كان يصلّي في صدر النهار أربع ركعات؟ فقال:

«بلى إنّ كان يجعلها من الثمان التي بعد الظهر» (٤).

هذا، و لا يخفى أنّ الاعتماد على هذه الأخبار في غاية الإشكال و أنّ ما يمكن الاعتماد عليه منها هي روايتان واردتان في خصوص من يعلم بأنّه يشتغل بعد

(١) التهذيب ٢: ٩ ح ١٧ و ص ٢٦٧ ح ١٠٦٣، الاستبصار ١: ٢٧٧ ح ١٠٠٧، الوسائل ٤: ٢٣٣. أبواب المواقيت ب ٣٧ ح ٥.

(٢) التهذيب ٢: ٨ ح ١٥ و ص ٢٦٧ ح ١٠٦٤، الاستبصار ١: ٢٧٨ ح ١٠٠٨، الوسائل ٤: ٢٣٣. أبواب المواقيت ب ٣٧ ح ٦.

(٣) التهذيب ٢: ٢٦٧ ح ١٠٦٥، الاستبصار ١: ٢٧٨ ح ١٠٠٩، الوسائل ٤: ٢٣٣. أبواب المواقيت ب ٣٧ ح ٧.

(٤) الفقيه ١: ٣٥٨ ح ١٥٦٧، الوسائل ٤: ٢٣٤. أبواب المواقيت ب ٣٧ ح ١٠.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ١٧١

الزوال عنها (١)، و الباقي ليست بصريحة في جواز التعجيل أو كانت ضعيفة من حيث السند.

و حينئذ فلو قيل بجواز التعجيل فإنّما هو في خصوص من يعلم بأنه يشتغل، و لكن الفتوى بذلك فيه أيضاً مشكل، لإعراض الأصحاب عن هذه الروايات.

و من المعلوم أنّه من أعظم الموهنات للرواية كما قرّر في محلّه، فلا يجوز التقديم على الزوال، نعم لا بأس بالإتيان بها رجاء. و قد تحصّل من جميع ما ذكرنا أنّ نافلة الظهرين يكون وقتها من حيث الأول و الآخر مطابقاً لوقت فريضتها.

## المسألة الثانية: وقت نافلة المغرب

ورد في الأخبار الحثّ والتأكيد على إتيانها، مثل قوله عليه السّلام: «أربع ركعات بعد المغرب لا تدعهنّ في حضر ولا سفر» (٢). و المشهور شهرة عظيمة، بل حكى الإجماع عليه، هو امتداد وقتها إلى ذهاب الحمرة المغربية (٣)، و ذهب الشهيد في الدروس و الذكري إلى امتداد وقتها بامتداد وقت الفريضة (٤)، و تبعه على ذلك صاحب المدارك و كشف اللثام (٥)، و الانصاف عدم دليل معتدّ به للقولين. نعم لا تراحم فريضة العشاء بعد زوال الشفق بل يؤتى بها بعد العشاء. و قد استدلّ للقول المشهور باستمرار فعل النبي صلّى الله عليه وآله و الأئمة عليهم السلام، فإنّ بناءهم

(١) الوسائل ٤: ٢٣٢. أبواب المواقيت ب ٣٧ ح ١ و ٤.

(٢) الكافي ٣: ٤٣٩ ح ٣، التهذيب ٢: ١٤ ح ٣٥. الوسائل ٤: ٨٦. أبواب أعداد الفرائض ب ٢٤ ح ١.

(٣) النهاية: ٦٠، الغنية: ٧٢، المهذب ١: ٧٠، الوسيلة: ٨٣، المعتمد ٢: ٥٣، جامع المقاصد ٢: ٢١، مدارك الأحكام ٣: ٧٣، جواهر الكلام ٧: ١٨٦، مفتاح الكرامة ٢: ٣٣.

(٤) الدروس ١: ١٤١، الذكري ٢: ٣٦٧.

(٥) مدارك الاحكام ٣: ٧٤، كشف اللثام ٣: ٥٧.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ١٧٢

كان على الإتيان بها قبل الشفق، مضافا إلى أنّ المنساق من النصوص أيضا ذلك (١)، بل قد ورد في بعض أخبار الباب تضييق وقت الفريضة، و خروجه بزوال الحمرة (٢)، و لا يخفى ما فيه، فإنّ فعل النبي و الأئمة عليهم السلام لا يدلّ إلّا على كون ما قبل الشفق يصح فيه الإتيان بنافلة المغرب، إمّا لكونه أيضا وقت أجزاء، أو أنّه وقت فضيلة، و أمّا خروج وقتها بذلك فلا يستفاد من مجرد الفعل، لأنّه لا لسان له كما هو واضح.

و أمّا كونه منساقا من النصوص فيرد عليه المنع من ذلك، فإنّه لا يستفاد منها إلّا مجرد التحريض و الترغيب بإتيانها، و لا دلالة لها على توقيتها إلى الشفق، بل يستفاد من صحيحة أبان بن تغلب خلاف ذلك، حيث قال: «صلّيت خلف أبي عبد الله عليه السّلام المغرب بالمزدلفة، فلما انصرف أقام الصلاة فصلّى العشاء الآخرة لم يركع بينهما، ثمّ صلّيت معه بعد ذلك بسنة فصلّى المغرب ثمّ قام فتنفل بأربع ركعات، ثمّ قام فصلّى العشاء الآخرة.» (٣).

و دعوى أنّه لعلّه كان صلّاها قضاء لأنّ الفعل ممّا لا يعلم وجهه، مدفوعه بأنّ فعله عليه السّلام هذا كان في مقام البيان، فلو كان قضاء كان عليه البيان لثلا يشته الحكم، هذا.

و استدللّ المحقق في المعتمد بأنّ ما بين صلاة المغرب و ذهاب الحمرة وقت يستحبّ فيه تأخير العشاء، فكان الإقبال على النافلة حسنا، و عند ذهاب الحمرة يقع الاشتغال بالفرض فلا يصلح للنافلة. و يدلّ على أنّ آخر وقتها ذهاب الحمرة، ما روى من منع النافلة في وقت الفريضة، روى ذلك جماعة، منهم: محمد بن مسلم

(١) الوسائل ٤: ٤٥. أبواب أعداد الفرائض ب ١٣.

(٢) الكافي ٣: ٢٨٠ و ٢٨١ ح ٩ و ١٦، الوسائل ٤: ١٨٧-١٨٨. أبواب المواقيت ب ١٨ ح ٢-٤.

(٣) الكافي ٣: ٢٦٧ ح ٢، الوسائل ٤: ٢٢٤. أبواب المواقيت ب ٣٣ ح ١.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ١٧٣

عن أبي جعفر عليه السلام قال: إذا دخل وقت الفريضة فلا تطوع «١»، «٢» انتهى.

و يرد عليه- مضافا إلى أن وقت فريضة العشاء يدخل بغروب الشمس كما عرفت «٣»، و ليس وقت زوال الحرمة مختصا بها- أن مقتضى ما ذكره عدم جواز مزاحمة نافله المغرب لفريضة العشاء بعد زوال الشفق، لا صيرورتها قضاء بعد الإتيان بالعشاء كما هو واضح.

و بالجملة: لم يثبت هنا ما يقتضى التوقيت إلى الشفق، و حينئذ فلا بد من الأخذ بمقتضى الإطلاقات الواردة في نافله المغرب، نعم لا يجوز التمسك بالاستصحاب لذلك كما عرفت.

### المسألة الثالثة: وقت نافله العشاء

#### إشارة

لا إشكال في امتداد وقت نافله العشاء بامتداد وقت فريضتها، و قد تحققت عليه الشهرة العظيمة، بل ادعى المحقق في المعبر الإجماع عليه «٤»، و يستحب أن تجعل نافله العشاء خاتمة النوافل، للشهرة بين الأصحاب و الدليل على الحكيم ذكر المسألتين في الكتب الموضوععة لنقل الفتاوى المأثورة عن الأئمة عليهم السلام بعين ألفاظها الصادرة عنهم «٥»، فإنك عرفت أن ذلك يكشف عن وجود نص معتبر

(١) التهذيب ٢: ١٦٧ ح ٦٦١، و ص ٣٤٧ ح ٩٨٢، الاستبصار ١: ٢٥٢ ح ٩٠٦، الوسائل ٤: ٢٢٧. أبواب المواقيت ب ٣٥ ح ٣.

(٢) المعبر ٢: ٥٣.

(٣) راجع ص ١٣٥.

(٤) المعبر ٢: ٥٤.

(٥) المقنعة: ٩١، النهاية: ٦٠، المبسوط ١: ٧٦، الوسيلة: ٨٣، الغنية: ٧٢، المهذب ١: ٦٨، السرائر ١: ٢٠٢ و ص ٣٠٦، المعبر ٢: ٥٤، الجامع للشرائع: ٦٢، تذكرة الفقهاء ٢: ٣١٨ ذيل مسألة ٣٨.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ١٧٤

مذكور في الجوامع الأولية، غاية الأمر أنه لم يصل إلينا.

نعم ربما يستدل للحكم الثاني بما رواه زرارة عن أبي جعفر عليه السلام حيث قال:

«و ليكن آخر صلاتك وتر ليلتك» «١».

وفيه: أنه لا- دليل على كون المراد بالوتر الوتيرة التي هي نافله العشاء، و ما ورد من أن المؤمن لا يبيت إلّا بوتر «٢»، لا يكون شاهدا على هذا المعنى، إذ ليس في معنى البيوتة النوم، بل المقصود به الإتيان بالليل كما يظهر ذلك بملاحظة موارد الاستعمالات، و يمكن الاستدلال لامدادها بامتداد وقت الفريضة بالإطلاقات الواردة في المقام مع سلامتها عن المعارض كما لا يخفى.

#### فرعان:

الأول: هل يعتبر في الوتيرة التي يؤتى بها بعد العشاء، البعدية العرفية المتصلة كما يظهر من بعض المتأخرين «٣»، حيث اعتبر عدم الفصل المفرد بين فريضة العشاء و نافلتها، فلا يشرع الإتيان بها في آخر النصف مثلا مع الإتيان بالفريضة في أول الليل، أو لا يعتبر



ذلك؟ وجهان.

ربما يستدل للأول بأن المنساق من الأدلة الدالة على بعديتها «٤» هو البعدية المتصلة، ولكن لا يخفى أن الظاهر كون البعدية في نافلة العشاء، في مقابل القبليّة في نافلة الظهرين، فالمراد أن نافلة العشاء لا بد أن يوتى بها بعد العشاء لا قبل

(١) الكافي ٣: ٤٥٣ ح ١٢، التهذيب ٢: ٢٧٤ ح ١٠٨٧، الوسائل ٨: ١٦٦. أبواب بقيّة الصلوات المندوبة ب ٤٢ ح ٥.

(٢) التهذيب ٢: ٣٤١ ح ١٤١٢، الفقيه ١: ١٢٨ ح ٦٠٤، علل الشرائع: ٢٦٧ و ص ٣٣٠ ح ٤، عيون الأخبار ٢:

١١٣، الوسائل ٤: ٩٤-٩٥. أبواب المواقيت ب ٢٩ ح ١، ٢، ٤، ٥.

(٣) جواهر الكلام ٧: ١٩١، مجمع الفائدة و البرهان ٢: ٣٢، مصباح الفقيه كتاب الصلاة: ٤٧.

(٤) الوسائل ٤: ٤٥. أبواب أعداد الفرائض ب ١٣.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ١٧٥

فريضتها، كما في نافلة الظهرين، و يدلّ على ذلك أنه لا إشكال في أنه لو اشتغل بعد العشاء بالنوافل يستحبّ له أن يجعل الوتيرة خاتمة لها، كما ورد عليه النص أيضا «١».

و من المعلوم أنه ربما تكون النوافل كثيرة كما في ليالي شهر رمضان، و حينئذ فلا تصدق البعدية العرفية لثبوت الفصل الطويل، اللهم إلّا أن يقال: بأنّ الدليل الذي يستفاد منه البعدية، يقيد إطلاقه بما إذا كان الشخص آتيا بالنوافل، فلا يجوز التأخير في غير هذا المورد و هو كما ترى.

الثاني: لو أتى بفريضة العشاء في آخر وقتها، فهل يشرع بعدها النافلة بحيث تكون أداء أم تصير قضاء؟ لا يبعد أن يقال: بأنّ المستفاد من النصوص الدالة على امتداد العشاء إلى النصف أو الفجر «٢» هو امتدادها بنافلتها، لأنها من متمماتها فلا يستفاد منها التأخير.

### المسألة الرابعة: وقت صلاة الليل

لا- إشكال في أنّ وقتها من أول انتصاف الليل إلى الفجر، كما استقرت عليه الفتاوى «٣»، و يدلّ عليه بعض النصوص مثل مرسلّة الصدوق قال: قال أبو جعفر عليه السلام: «وقت صلاة الليل ما بين نصف الليل إلى آخره» «٤». و ضعفها منجبر

(١) راجع ص ١٧٣.

(٢) الوسائل ٤: ١٨٤-١٨٥. أبواب المواقيت ب ١٧ ح ٢، ٤، ٦ و ص ٢٨٨ ب ٦٢ ح ٣ و ٤.

(٣) المسائل الناصريّة: ١٩٨ مسألة ٧٦، المهذب ١: ٧٠، الوسيلة: ٨٣، المراسم: ٦٣، الخلاف ١: ٥٣٣ مسألة ٢٧٢، السرائر ١: ١٩٦ و ٢٠٢، المعتمد ٢: ٥٤، تذكرة الفقهاء ٢: ٣١٨ مسألة ٣٩.

(٤) الفقيه ١: ٣٠٢ ح ١٣٧٩، الوسائل ٤: ٢٤٨. أبواب المواقيت ب ٤٣ ح ٢.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ١٧٦

بعمل الأصحاب و مطابقتها فتوى المشهور، مضافا إلى أنّ المسألة من المسائل المذكورة في الكتب المعدّة لنقل الفتاوى المتلقّاة عن الأئمة عليهم السّلام، و حينئذ فلا- يعاب بما ذهب إليه بعض المتأخرين من الخلاف في ذلك «١»، خصوصا بعد استمرار عمل الأئمة المعصومين عليهم السّلام على ذلك.

و بالجملة: فلا إشكال في ذلك، كما أنه لا إشكال في جواز تقديمها على المسافر، أو شابّ تمنعه رطوبة رأسه، أو يشقّ عليه القيام، أو

نحو ذلك «٢»، كما أنه لا إشكال في ثبوت القضاء لها لو لم يؤت بها في وقتها «٣»، وكذا في كون القضاء أفضل من التقديم فيما إذا دار الأمر بينهما، لدلالة أخبار كثيرة على ذلك كله «٤».

إنما الإشكال في وجه مقالة المشهور، من أن كلما قرب من الفجر كان أفضل، وأنه هل يدل عليه دليل لفظي أم لا؟ وإن كان قد ادعى عليه الإجماع «٥» فلا بد من ملاحظة الأخبار فنقول:

منها: رواية معاوية بن وهب قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن أفضل ساعات الوتر؟ فقال: «الفجر أول ذلك» «٦».

ومنها: رواية أبان بن تغلب قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: أي ساعة كان رسول الله صلى الله عليه وآله يوتر؟ فقال: «على مثل مغيب الشمس إلى صلاة المغرب» «٧».

(١) جواهر الكلام ٧: ١٩٣.

(٢) الخلاف ١: ٥٣٧ مسألة ٢٧٥، النهاية: ٦١، المقنع: ١٤٢، جواهر الكلام ٧: ٢٠٥.

(٣) الخلاف ١: ٥٣٧ مسألة ٢٧٥، المعبر ٢: ٥٨، المنتهى ١: ٢١٢، كشف اللثام ٣: ١١٧، جواهر الكلام ٧: ٢٠٧.

(٤) الوسائل ٤: ٢٥٥. أبواب المواقيت ب ٤٥.

(٥) الخلاف ١: ٥٣٣ مسألة ٢٧٢، المعبر ٢: ٥٤، تذكرة الفقهاء ٢: ٣١٨ مسألة ٣٩.

(٦) الكافي ٣: ٤٤٨ ح ٢٣، التهذيب ٢: ٣٣٦ ح ١٣٨٨، الوسائل ٤: ٢٧١. أبواب المواقيت ب ٥٤ ح ١.

(٧) الكافي ٣: ٤٤٨ ح ٢٤، الوسائل ٤: ٢٧١. أبواب المواقيت ب ٥٤ ح ٢.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ١٧٧

ومنها: رواية مرزم عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قلت له: متى أصلي صلاة الليل؟

قال: «صلها في آخر الليل.» «١».

ومنها: رواية إسماعيل بن سعد الأشعري قال: سألت أبا الحسن الرضا عليه السلام عن ساعات الوتر؟ قال: «أحبها إلى الفجر الأول.» و

سألته عن أفضل ساعات الليل؟

قال: «الثالث الباقي.» «٢».

ومنها: ما رواه الشهيد في محكي الذكرى عن ابن أبي قزّة، عن زرارة: أن رجلا سأل أمير المؤمنين عليه السلام عن الوتر أول الليل؟

فلم يجبه، فلما كان بين الصبحين خرج أمير المؤمنين عليه السلام إلى المسجد، فنادى أين السائل عن الوتر؟ ثلاث مرات، نعم ساعات

الوتر هذه. ثم قام فأوتر «٣». وهذه الروايات لا تخلو عن إشعار بل دلالة في بعضها على ما ذكره المشهور، وربما استدل عليه أيضا

بقوله تعالى:

(وَ الْمُسِيءِ تَغْفِرِينَ بِالْأَسْحَارِ) «٤»، وقد اختلف في تفسير السحر، فالمشهور بين الناس تفسيره بالثالث الباقي من الليل «٥»، كما أنه ربما

يفسر بأضيق من ذلك، وربما يقرب الثلث بأنه قد ورد في الشرع أعمال كثيرة للسحر خصوصا في أسحار شهر رمضان فيجب أن

يكون وقته وسيعا قابلا لوقوع تلك الأفعال فيه.

ولكن يرد عليه أن هذه الأعمال ليست عملا واحدا مأخوذا مرتبها حتى يجب أن يكون الوقت بمقداره أو أزيد، بل كل منها عمل

مستقل دل عليه دليل مستقل، ولا يلزم حينئذ أن يكون الوقت بقدر جميعها، وحينئذ فلا يجوز

(١) التهذيب ٢: ٣٣٥ ح ١٣٨٢، الوسائل ٤: ٢٧٢. أبواب المواقيت ب ٥٤ ح ٣.

(٢) التهذيب ٢: ٣٣٩ ح ١٤٠١، الوسائل ٤: ٢٧٢. أبواب المواقيت ب ٥٤ ح ٤.

(٣) الذكري ٢: ٣٧٣، الوسائل ٤: ٢٧٢. أبواب المواقيت ب ٥٤ ح ٥.

(٤) آل عمران: ١٧.

(٥) التفسير الكبير ١٠: ١٦٩، الجامع لأحكام القرآن ٤: ٣٨-٣٩. تفسير الثعالبي ٢: ٢٠.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ١٧٨

الإعراض عمّا دلّت عليه اللّغة في معنى السحر، من كونه قبيل الفجر، أو قبله، أو سدس الليل، أو نحوها «١» و الأمر سهل.

### المسألة الخامسة: وقت نافلة الصبح

و يقع الكلام فيها في مقامين:

الأول: وقتها من حيث الابتداء.

الثاني: آخر وقتها. فنقول:

أمّا الكلام في المقام الأول فملخصه أنّه قد تحققت الشهرة على أنّ أوّل وقتها هو طلوع الفجر الكاذب «٢»، و حكى عن بعض جواز

إتيانها بعد الفراغ من صلاة الوتر «٣»، و نسبه في الحدائق إلى المشهور «٤»، لما ورد في بعض الأخبار من كونها من صلاة الليل، و لا

بدّ من ملاحظة الأخبار الواردة في الباب، فنقول: إنّها على ثلاث طوائف:

أما الطائفة الأولى فتدلّ بظاهرها على لزوم الإتيان بها قبل الفجر الصادق:

منها: رواية ابن أبي نصر قال: سألت الرضا عليه السّلام عن ركعتي الفجر؟ فقال:

«احشوا بهما صلاة الليل» «٥».

و منها: رواية أبي بصير قال: قلت لأبي عبد الله عليه السّلام: متى أصلي ركعتي الفجر؟

(١) المصباح المنير ١: ٢٦٧، لسان العرب ٦: ١٩٠.

(٢) المبسوط ١: ٧٦، المراسم: ٦٣، الغنية: ٧٢، الوسيلة: ٨٣، المهذب ١: ٧٠، السرائر ١: ٣٠٨، شرائع الإسلام ١: ٦٣، المختصر النافع ٢٢،

المعتبر ٢: ٥٥، تذكرة الفقهاء ٢: ٣١٩ مسألة ٤٠.

(٣) قواعد الأحكام ١: ٢٤٧، كشف اللثام ٣: ٦٤، الذكري ٢: ٣٧٥.

(٤) الحدائق ٦: ٢٤٠ و هكذا في كشف اللثام ٣: ٦٤.

(٥) التهذيب ٢: ١٣٢ ح ٥١١، الاستبصار ١: ٢٨٣ ح ١٠٢٩، الوسائل ٤: ٢٦٣. أبواب المواقيت ب ٥٠ ح ١.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ١٧٩

قال: فقال لي: «بعد طلوع الفجر» قلت له: إنّ أبا جعفر عليه السّلام أمرني أن أصليهما قبل طلوع الفجر فقال: «يا أبا محمّد إنّ الشيعة أتوا

به مسترشدين فأفتاهم بمزّ الحقّ، و أتوني شكّاكا فأفتيتهم بالتقية» «١».

و منها: رواية زرارة عن أبي جعفر عليه السّلام قال: سألته عن ركعتي الفجر قبل الفجر أو بعد الفجر؟ فقال: «قبل الفجر إنّهما من صلاة

الليل ثلاث عشرة ركعة صلاة الليل أ تريد أن تقايس؟ لو كان عليك من شهر رمضان أ كنت تطوّع إذا دخل عليك وقت الفريضة؟

فابدأ بالفريضة» «٢».

و منها: رواية أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السّلام قال: قلت: ركعتا الفجر من صلاة الليل هي؟ قال: «نعم» «٣».

و منها: رواية محمّد بن مسلم قال: سألت أبا جعفر عليه السّلام عن أوّل وقت ركعتي الفجر؟ فقال: «سدس الليل الباقي» «٤».

و منها: ما رواه أحمد بن محمد بن أبي نصر قال: قلت لأبي الحسن عليه السّلام: و ركعتي الفجر أصليهما قبل الفجر أو بعد الفجر؟ فقال: قال أبو جعفر عليه السّلام: «احش بهما صلاة الليل، و صلّهما قبل الفجر» «٥».

و منها: رواية زرارة قال: قلت لأبي جعفر عليه السّلام: الركعتان اللتان قبل الغداة أين موضعهما؟ فقال: «قبل طلوع الفجر، فإذا طلع الفجر فقد دخل وقت الغداة» «٦»

- (١) التهذيب ٢: ١٣٥ ح ٥٢٦، الاستبصار ١: ٢٨٥ ح ١٠٤٣، الوسائل ٤: ٢٦٤. أبواب المواقيت ب ٥٠ ح ٢.
- (٢) التهذيب ٢: ١٣٣ ح ٥١٣، الاستبصار ١: ٢٨٣ ح ١٠٣١، الوسائل ٤: ٢٦٤. أبواب المواقيت ب ٥٠ ح ٣.
- (٣) التهذيب ٢: ١٣٢ ح ٥١٢، الاستبصار ١: ٢٨٣ ح ١٠٣٠، الوسائل ٤: ٢٦٤. أبواب المواقيت ب ٥٠ ح ٤.
- (٤) التهذيب ٢: ١٣٣ ح ٥١٥، الاستبصار ١: ٢٨٣ ح ١٠٣٣، الوسائل ٤: ٢٦٥. أبواب المواقيت ب ٥٠ ح ٥.
- (٥) التهذيب ٢: ١٣٣ ح ٥١٦، الاستبصار ١: ٢٨٣ ح ١٠٣٤، الوسائل ٤: ٢٦٥. أبواب المواقيت ب ٥٠ ح ٦.
- (٦) الكافي ٣: ٤٤٨ ح ٢٥، التهذيب ٢: ٣٣٦ ح ١٣٨٩، و ص ١٣٢ ح ٥٠٩، الاستبصار ١: ٢٨٢ ح ١٠٢٧، الوسائل ٤: ٢٦٥. أبواب المواقيت ب ٥٠ ح ٧.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ١٨٠

و غير ذلك من الأخبار.

و أما الطائفة الثانية التي تدلّ على تعين الإتيان بهما بعد الفجر:

فمنها: رواية عبد الرحمن بن الحجّاج قال: قال أبو عبد الله عليه السّلام: «صلّهما بعد ما يطلع الفجر» «١».

و منها: رواية يعقوب بن سالم البرّاز قال: قال أبو عبد الله عليه السّلام: «صلّهما بعد الفجر و اقرأ فيهما في الأولى قل يا أيّها الكافرون، و في الثانية قل هو الله أحد» «٢».

و منها: رواية إسحاق بن عمّار عن أخبره عنه عليه السّلام قال: «صل الركعتين ما بينك و بين أن يكون الضوء حذاء رأسك، فإن كان بعد ذلك فابدأ بالفجر» «٣».

و دلالتها على تعين الإتيان بهما بعد الفجر ممنوعة، فإنّ المراد من كون الضوء حذاء رأسك هو الفجر الكاذب، لما عرفت من أنّه يطلع على شكل عمودى، و توهم أنّ المراد به الاسفرار مدفوع بأنّ الضوء حينئذ يحيط بجميع الأطراف و لا خصوصية لحذاء الرأس. إلى غير ذلك من الأخبار.

و أما الطائفة الثالثة التي تدلّ على التخيير بين الإتيان به قبل الفجر أو معه أو بعده:

فمنها: رواية ابن أبي يعفور قال: سألت أبا عبد الله عليه السّلام عن ركعتي الفجر متى أصليهما؟ فقال: «قبل الفجر و معه و بعده» «٤».

و منها: رواية إسحاق بن عمّار قال: سألت أبا عبد الله عليه السّلام عن الركعتين اللتين قبل الفجر؟ قال: «قبيل الفجر و معه و بعده» «٥».

(١) التهذيب ٢: ١٣٤ ح ٥٢٣، الاستبصار ١: ٢٨٤ ح ١٠٤٠، الوسائل ٤: ٢٦٧. أبواب المواقيت ب ٥١ ح ٥.

(٢) التهذيب ٢: ١٣٤ ح ٥٢١، الاستبصار ١: ٢٨٤ ح ١٠٣٨، الوسائل ٤: ٢٦٧. أبواب المواقيت ب ٥١ ح ٦.

(٣) التهذيب ٢: ١٣٤ ح ٥٢٤، الاستبصار ١: ٢٨٤ ح ١٠٤١، الوسائل ٤: ٢٦٧. أبواب المواقيت ب ٥١ ح ٧.

(٤) التهذيب ٢: ١٣٤ ح ٥١٩، الاستبصار ١: ٢٨٤ ح ١٠٣٦، الوسائل ٤: ٢٦٨. أبواب المواقيت ب ٥٢ ح ٢.

(٥) التهذيب ٢: ٣٤٠ ح ١٤٠٨، الوسائل ٤: ٢٦٩. أبواب المواقيت ب ٥٢ ح ٥.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ١٨١

و منها: مرسله الصدوق قال: قال الصادق عليه السلام: «صل ركعتي الفجر قبل الفجر و عنده و بعده، تقرأ في الأولى الحمد، و قل يا أيها الكافرون، و في الثانية الحمد، و قل هو الله أحد» (١).

و هذه الطائفة شاهدة للجمع بين الطائفتين المتقدمتين بالحمل على التخيير، لكونها نصًا في مضمونها، و هما ظاهرتان في وجوب التقديم أو التأخير، مضافا إلى أن الأمر في الطائفة الأولى غير ظاهر في الوجوب، لوروده في مقام توهم الحظر، لأن بناء العمارة كان على الإتيان بهما بعد الفجر، تبعا لعمل النبي صلى الله عليه و آله، و حينئذ فربما يتوهم من هذا البناء لزوم التأخير عنه، و الروايات الدالة على الإتيان بهما قبل الفجر إنما كانت بصدد دفع هذا التوهم، فلا يستفاد منها مزيد من مجرد الجواز، و عليه فالأمر بالإتيان بهما بعد الفجر كما في الطائفة الثانية يمكن أن يكن للتقية، لما عرفت من استمرار عمل العمارة عليه، و يدل على ذلك رواية أبي بصير المتقدمة (٢) الدالة على أن الإفتاء بالإتيان بهما بعد الفجر إنما هو للتقية.

برجردي، آقا حسين طباطبائي، نهاية التقرير، ٣ جلد، ه ق

نهاية التقرير؛ ج ١، ص: ١٨١

و ربما يقال في وجه الجمع بأن المراد من الفجر في الطائفة الثانية هو الفجر الكاذب، فلا تنافي الطائفة الأولى الدالة على لزوم الإتيان بهما قبل الفجر، و الأحشاء بهما في صلاة الليل، لأن المراد بالفجر فيها هو الفجر الصادق، لاستمرار وقت صلاة الليل إليه و عدم انقطاع الليل بدخوله، و لكن فيه: أن المتبادر من الفجر في كلتا الطائفتين هو الفجر الصادق، لما عرفت من أن الفجر الكاذب لا عبرة به حتى عند علماء العامة، فالوجه في الجمع ما ذكرنا.

و حينئذ فيجوز الإتيان بركعتي الفجر قبله و معه و بعده، و لكن يقع الإشكال

(١) الفقيه ١: ٣١٣ ح ١٤٢٢، الوسائل ٤: ٢٦٩. أبواب المواقيت ب ٥٢ ح ٦.

(٢) الوسائل ٤: ٢٦٤. أبواب المواقيت ب ٥٠ ح ٢.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ١٨٢

في تحديد القبليّة، فذهب جماعة منهم المحقق إلى أن أول وقتها طلوع الفجر الأول (١)، و عن جماعة أن أول وقتها الفراغ من صلاة الليل (٢)، و مستند هذا القول الأخبار الدالة على الأحشاء بهما في صلاة الليل (٣).

أمّا القول الأول فذكره الأصحاب في كتبهم المعدّة لنقل الفتاوى المتلقّاة عن الأئمة عليهم السلام (٤)، و قد عرفت أن الذكر في هذه الكتب يكشف عن وجود نصّ معتبر، غاية الأمر إنّه لم يصل إلينا، نعم ورد في رواية محمد بن مسلم المتقدمة الواردة في تعيين أول وقت ركعتي الفجر التعيين بسدس الليل الباقي (٥)، فإن طابق السدس مع الفجر الكاذب يحصل التوافق، و إلّا فيحصل التعارض بينها و بين النصّ المكشوف بالفتاوى، و الترجيح معه لموافقته لفتوى المشهور، هذا.

و يمكن أن يكون مستندهم رواية أبي بكر الحضرمي قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام فقلت: متى أصلي ركعتي الفجر؟ فقال: «حين يعترض الفجر، و هو الذي يسميه العرب: الصديق» (٦). فإنّ الصديق بحسب اللغة و إن كان معناه الصبح (٧)، و المتبادر منه الفجر الثاني، و لكن يمكن أن يقال: بأن معناه هنا هو الفجر الكاذب لأن أصله هو الانشقاق مع عدم الانفصال، و حينئذ فينطبق على الفجر الكاذب، لأنّه يكون على شكل عمودي، و خطّ واقع بين الظلمة يوجب انصداعها،

(١) المبسوط ١: ٧٦، المراسم: ٦٣، المختصر النافع: ٢٢، المعتبر ٢: ٥٥، شرائع الإسلام ١: ٦٣.

(٢) النهاية: ٦١، المهذب: ١: ٧٠، المقنعة: ٩١، الغنية: ٧٢، الوسيلة: ٨٣، السرائر: ١: ٢٠٣، مختلف الشيعة: ٢: ٣٧.

(٣) الوسائل: ٤: ٢٦٣-٢٦٥. أبواب المواقيت ب ٥٠ ح ١ و ٦ و ٨.

(٤) المبسوط: ١: ٧٦، المراسم: ٦٣، المعتمر: ٢: ٥٥، شرائع الإسلام: ١: ٦٣، المختصر النافع: ٢٢.

(٥) الوسائل: ٤: ٢٦٥. أبواب المواقيت ب ٥٠ ح ٥.

(٦) التهذيب: ٢: ١٣٣ ح ٥١٧، الوسائل: ٤: ٢٦٨. أبواب المواقيت ب ٥١ ح ١٠.

(٧) لسان العرب: ٧: ٣٠٣.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ١٨٣

و لا ينافي ذلك التعبير بقوله «يعترض» لأنه بمعنى يظهر.

و يؤيد ما ذكرنا أن الفجر باعتبار وضوح كونه هو الفجر الثاني لا يفتر إلى التفسير، فتفسيره عليه السلام قرينه على عدم كون المراد به هو المعنى المتبادر منه، كما لا يخفى.

و يمكن أن يقال بانطباق كلمة قبيل الواردة في رواية إسحاق بن عمار المتقدمة على الفجر الأول، بل لعله المتبادر من كلمة قبل في بعض الروايات، لأن الظاهر أن المراد به قبل القريب، و حينئذ فينطبق عليه. و كيف كان فالخطب سهل بعد ما عرفت من كونه مذكورا في الكتب التي يكشف الذكر فيها عن وجود نصّ مذكور في الجوامع الأولية، فلا يبعد الذهاب إلى هذا القول.

ثم إنه قد ورد في كثير من الروايات المتقدمة الأحشاء بهما في صلاة الليل، و مقتضى إطلاقه جواز الإتيان بهما بعدها و لو اشتغل بها في أول النصف، و لم يدخل الفجر الأول بعد الفراغ عنها، بل يشمل إطلاقه ما إذا قدم صلاة الليل لمرض أو سفر أو نحوهما، فيجوز عليه الإتيان بركعتي الفجر بعدها بلا-فصل، كما يدلّ عليه أيضا رواية أبي جرير بن إدريس عن أبي الحسن موسى بن جعفر عليه السلام قال: «صلّ صلاة الليل في السفر من أول الليل في المحمل و الوتر و ركعتي الفجر» (١).

و بالجملة: فلا-إشكال في جواز تقديم ركعتي الفجر على الفجر الأول و الأحشاء بهما في صلاة الليل و إن وقعت قبله، و أفتى بهذا حتى من ذهب إلى أن أول وقتها هو الفجر الأول كالمحقق (٢)، إنّما الإشكال في تقديمهما عليه في صورة الانفراد، و عدم ضمّهما إليها، و أنه هل تكون مثل صورة الانضمام، أو أن التقديم على الفجر يختصّ بهذه الصورة و جهان، من أن مقتضى كون ركعتي الفجر مستحبًا

(١) الفقيه: ١: ٣٠٢ ح ١٣٨٤، الوسائل: ٤: ٢٥١. أبواب المواقيت ب ٤٤ ح ٦.

(٢) المعتمر: ٢: ٥٦، شرائع الإسلام: ١: ٦٣.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ١٨٤

مستقلًا و عنوانًا، في قبال عنوان صلاة الليل و الوتر، بضميمة ما يدلّ على جواز الأحشاء بهما في صلاة الليل، جواز تقديمهما على الفجر الأول مطلقًا، و من أن القدر المتيقّن من ذلك هي صورة ضمّهما إلى صلاة الليل، و حينئذ فلا يشرع إتيانها قبل الفجر منفردًا، بعد ما عرفت من أن أول وقتها هو الفجر الأول (١)، فتدبر.

كما أنه على الوجه الأول الذي قد استفاد من عبارة المحقق في الشرائع يشكل الأمر بمنافاته لتحديد أول وقتها بالفجر كما لا يخفى. ثمّ إنه حكى عن جماعة منهم المحقق في الشرائع القول باستحباب إعادتهما لو أتى بهما قبل الفجر الأول (٢)، و استدللّ على ذلك برواية زرارة قال: سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول: «إنّي لأصليّ صلاة الليل و أفرغ من صلاتي، و أصليّ الركعتين فأنام ما شاء الله قبل أن يطلع الفجر، فإن استيقظت عند الفجر أعدتهما» (٣).

و رواية حماد بن عثمان قال: قال لي أبو عبد الله عليه السلام: «ربّما صلّيتهما و على ليل، فإن قمت و لم يطلع الفجر أعدتهما» (٤). و

في بعض النسخ بدل «قمت»، «نمت»، هذا.

ولا يخفى أنه لا دليل على كون المراد بالركعتين في الرواية الأولى و بمرجع الضمير في الثانية هي ركعتي الفجر، مضافا إلى أن المتبادر من الفجر في الروايتين هو الفجر الثاني، و المدعى استحباب إعادتهما بعد الفجر الأول، فلا ينطبق الدليل على المدعى و مع الغض عن ذلك فغاية مدلول الروايتين استحباب الإعادة فيما إذا حصل الفصل بينهما و بين فريضة الصبح بالنوم لا مطلقا، فلعله كان للنوم مدخليته في انحطاط مقدار من تأثيرهما كما لا يخفى.

(١) راجع ص ١٧٨.

(٢) شرائع الإسلام ١: ٦٣.

(٣) التهذيب ٢: ١٣٥ ح ٥٢٨، الاستبصار ١: ٢٨٥ ح ١٠٤٥، الوسائل ٤: ٢٦٧. أبواب المواقيت ب ٥١ ح ٩.

(٤) التهذيب ٢: ١٣٥ ح ٥٢٧، الاستبصار ١: ٢٨٥ ح ١٠٤٤، الوسائل ٤: ٢٦٧. أبواب المواقيت ب ٥١ ح ٨.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ١٨٥

و أما الكلام في المقام الثاني فملخصه أن المشهور هو امتداد وقتها إلى أن تطلع الحمرة المشرقية «١»، و لا يخفى أنه لا يوجد مستند في الجوامع التي بأيدينا، نعم روى علي بن يقطين قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن الرجل لا يصلّي الغداة حتى يسفر و تظهر الحمرة و لم يركع ركعتي الفجر، أ يركعهما أو يؤخرهما؟ قال: «يؤخرهما» «٢» و دلالتها على الامتداد إلى ذلك الوقت محلّ نظر، نعم يستفاد منها عدم مزاحمتها للفريضة بعد ظهور الحمرة، و أنها مقدّمة عليهما. و في مرسله إسحاق بن عمار المتقدّمة قد حدّد بما بينك و بين أن يكون الضوء حذاء رأسك «٣»، و لكن تقدّم معناها.

ثمّ إنّه على فرض الامتداد إلى ذلك الوقت فهل يكون مقتضى ذلك صيرورتهما قضاء بعد طلوع الحمرة، كصيرورة الفريضة كذلك بعد طلوع الشمس، أو أن المراد بامتدادهما إليه هو مزاحمتها للفريضة إلى ذلك الوقت و عدم جوازها بعده من دون أن تصير قضاء بذلك؟ وجهان.

### التطوع وقت الفريضة

قد اختلف الأصحاب قديما و حديثا في جواز الإتيان بالنافلة المبتدأة، أو التي تكون قضاء عن الراتب في وقت الفريضة بعد قيام الإجماع، و تواتر الأخبار على جواز الإتيان بالرواتب إلى الأوقات التي يجوز الإتيان إليها كالذراع و الذراعين في

(١) التهذيب ٢: ١٣٥، الاستبصار ١: ٢٨٥، و نقله عن السيّد المرتضى في مختلف الشيعة ٢: ٣٦، كشف اللثام ٣:

٦٢، جواهر الكلام ٧: ١٣٨.

(٢) التهذيب ٢: ٣٤٠ ح ١٤٠٩، الوسائل ٤: ٢٦٦، أبواب المواقيت ب ٥١ ح ١.

(٣) الوسائل ٤: ٢٦٧. أبواب المواقيت ب ٥١ ح ٧.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ١٨٦

الظهرين، و سقوط الشفق في نافلة المغرب كما مرّ تفصيله «١»، و كذلك اختلفوا في جواز الإتيان بالنافلة لمن عليه قضاء فريضة، و يمكن إدخالهما تحت عنوان واحد و هو التطوع لمن عليه فريضة.

فالأكثر من القدماء منهم المفيد و الشيخ على المنع «٢»، و ذهب آخرون إلى الجواز «٣»، و هو الأقوى لما سيأتى. و منشأ الخلاف



في ذلك اختلاف الأخبار الواردة في هذا الباب، فلا بد من نقلها ليظهر الحال، و الصحيح عن سقيم المقال، فنقول و على الله الاتكال. أما ما يدل على الجواز فروايات:

منها: موثقة سماعه قال: سألته عن الرجل يأتي المسجد و قد صلى أهله أ يتدئ بالمكتوبة أو يتطوع؟ فقال: «إن كان في وقت حسن فلا بأس بالتطوع قبل الفريضة، و إن كان خاف الفوت من أجل ما مضى من الوقت فليبدأ بالفريضة و هو حق الله، ثم ليتطوع ما شاء، ألا هو موسع أن يصلي الإنسان في أول دخول وقت الفريضة النوافل إلا أن يخاف فوت الفريضة، و الفضل إذا صلى الإنسان وحده أن يبدأ بالفريضة إذا دخل وقتها ليكون فضل أول الوقت للفريضة، و ليس بمحذور عليه أن يصلي النوافل من أول الوقت إلى قريب من آخر الوقت». هذا ما رواه الكليني، و رواه الصدوق بإسناده عن سماعه نحوه إلى قوله: «ثم ليتطوع ما شاء» و رواه الشيخ بإسناده عن محمد بن يحيى نحوه إلى قوله: «قريب من

(١) راجع ص ١٦١ و ١٧١.

(٢) المقنعة: ٢١٢، المبسوط ١: ١٢٦، النهاية: ٦٢، السرائر ١: ٢٠٣، الوسيلة: ٨٤، الجامع للشرائع كتاب الصلاة: ٨٩، المهذب ١: ١٢٧، المعتمد ٢: ٦٠، شرائع الإسلام ١: ٦٣.

(٣) الذكري ٢: ٣٨٩، الدروس ١: ١٤٢، جامع المقاصد ٢: ٢٤، مدارك الأحكام ٣: ٨٨، الذخيرة: ٢٠٢، مفاتيح الشرائع ١: ٩٧، مجمع الفائدة و البرهان ٢: ٤٢.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ١٨٧

آخر الوقت» (١).

و هذه الرواية صريحة في جواز التطوع ما دام لم يتصيق وقت الفريضة، و احتمال أن يكون المراد من النوافل هي الرواتب سخيّف جدًّا، لوضوح حالها عند كلّ أحد، لأنه يعرف كلّ عاميّ أنّه يستحب الإتيان بها قبل الفريضة إلى أوقات معيّنة كما عرفت. و منها: رواية إسحاق بن عمار قال: قلت: أصلي في وقت فريضة نافله؟ قال:

«نعم في أول الوقت إذا كنت مع إمام تقتدي به فإذا كنت وحدك فابدأ بالمكتوبة» (٢).

و منها: رواية محمد بن مسلم قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إذا دخل وقت الفريضة أتفل أو أبدأ بالفريضة؟ قال: «إنّ الفضل أن تبدأ بالفريضة، و إنّما أخرت الظهر ذراعا من عند الزوال من أجل صلاة الأوّابين (٣) فإنّ ظاهرها جواز التفل وقت الفريضة إلا أنّ الفضل في تأخيرها و الابتداء بالفريضة.

و منها: رواية عمر بن يزيد أنّه سأل أبا عبد الله عليه السلام عن الرواية التي يروون أنّه لا يتطوع في وقت فريضة ما حدّ هذا الوقت؟ قال: «إذا أخذ المقيم في الإقامة»، فقال له: إنّ الناس يختلفون في الإقامة، فقال: «المقيم الذي يصلي معه» (٤). و هذه الرواية تدلّ على أنّ النهي إنّما هو لانعقاد الجماعة لا مطلقا.

و منها: رواية أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن رجل نام عن الغداة

(١) الكافي ٣: ٢٨٨ ح ٣، الفقيه ١: ٢٥٧ ح ١١٦٥، التهذيب ٢: ٢٦٤ ح ١٠٥١، الوسائل ٤: ٢٢٦ أبواب المواقيت ب ٣٥ ح ١.

(٢) الكافي ٣: ٢٨٩ ح ٤، التهذيب ٢: ٢٦٤ ح ١٠٥٢، الوسائل ٤: ٢٢٦. أبواب المواقيت ب ٣٥ ح ٢.

(٣) الكافي ٣: ٢٨٩ ح ٥، الوسائل ٤: ٢٣٠. أبواب المواقيت ب ٣٦ ح ٢ و ٣.

(٤) الفقيه ١: ٢٥٢ ح ١١٣٦، التهذيب ٣: ٢٨٣ ح ٨٤١، الوسائل ٤: ٢٢٨. أبواب المواقيت ب ٣٥ ح ٩.

حتى طلعت الشمس؟ فقال: «يصلّي ركعتين ثمّ يصلّي الغداة» (١) و غير ذلك من الأخبار.

و أما ما يدلّ على المنع:

فمنها: رواية محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السّلام قال: «قال لي رجل من أهل المدينة يا أبا جعفر ما لي لا أراك تتطوّع بين الأذان و الإقامة كما يصنع الناس؟

فقلت: إنّنا إذا أردنا أن نتطوّع كان تطوّعنا في غير وقت فريضه، فإذا دخلت الفريضة فلا تطوّع» (٢).

و لا يخفى أنّ الاستدلال بهذه الرواية مشكل، لأنّها تتضمن قضية في واقعته شخصيه، و لا يعلم المراد من الصلاة التي كان بناء الناس على الإتيان بها بين الأذان و الإقامة، و حينئذ فمن المحتمل أن يكون اعتقادهم على استحباب ركعتين خاصّتين بين الأذان و الإقامة في قبال سائر النوافل غير مشروعيتين عندنا، و حيث لم يكن للإمام عليه السّلام ردّ السائل، لكون ذلك المعنى أمرا مركزا عند الناس، فأجاب عليه السّلام بما يوافق مذهبهم توريه، لأنّهم رووا عن أبي هريره أنّه «إذا دخل الوقت فلا صلاة إلّا المكتوبه» (٣)، مضافا إلى أنّه لو سلّم كون الركعتين من النوافل اليومية فيمكن أن يقال بعدم دلالة الرواية على المنع، لأنّ غاية مدلولها إنّ بنائهم عليهم السّلام على الإتيان بالنافله قبلها، و لا يستفاد منها المنع، و لكن ظاهر الدليل ينافي ذلك.

و منها: رواية زياد أبي عتاب عن أبي عبد الله عليه السّلام قال: سمعته يقول: إذا

(١) التهذيب ٢: ٢٦٥ ح ١٠٥٧، الاستبصار ١: ٢٨٦ ح ١٠٤٨، الوسائل ٤: ٢٨٤. أبواب المواقيت ب ٦١ ح ٢.

(٢) التهذيب ٢: ١٦٧ ح ٦٦١ و ص ٢٤٧ ح ٩٨٢، الاستبصار ١: ٢٥٢ ح ٩٠٦، الوسائل ٤: ٢٢٧. أبواب المواقيت ب ٣٥ ح ٣.

(٣) سنن ابن ماجه ١: ٣٦٤ ح ١١٥١، سنن الترمذى ٢: ١٢٦ ب ٦٠ ح ٨٦١ و ٨٦٢ و فيهما: «إذا أقيمت الصلاة».

نهاية التقرير، ج ١، ص: ١٨٩

حضرت المكتوبه فابدأ بها، فلا يضرك أن تترك ما قبلها من النافله» (١). هذا، و لا يخفى أنه يحتمل أن يكون المراد بحضور المكتوبه حضور الجماعة لها لا أصل وقتها، فالرواية على تقدير دلالتها على المنع لا تدلّ إلّا على المنع فيما إذا انعقدت الجماعة للمكتوبه، و التعبير بقوله: «فلا تترك» يشعر بعدم كون المنع على نحو الإلزام.

هذا، مضافا إلى أنّ قوله: «تترك ما قبلها من النافله» ظاهر في أنّ المراد بالنافله هي الرواتب، إذ النافله المبتدأه لا تكون مرتبطة بالفريضة، بحيث تكون قبلها أو بعدها، و حينئذ فالمراد بحضور المكتوبه حضور وقت فضيلتها كالذراع و الذراعين في الظهرين، فلا تدلّ الرواية على حكم النافله المبتدأه، أو التي تكون قضاء عن الرواتب.

و منها: رواية نجيبه قال: قلت لأبي جعفر عليه السّلام: تدركني الصلاة و يدخل وقتها فابدأ بالنافله؟ قال: فقال أبو جعفر عليه السّلام: «لا، و لكن ابدأ بالمكتوبه و اقض النافله» (٢). و ظاهر الرواية باعتبار قوله: «اقض النافله» أنّ المراد من النافله الرواتب اليومية التي خرج وقتها، فلا دلالة لها على حكم النافله المبتدأه و نحوها.

و منها: رواية أديم بن الحرّ قال: سمعت أبا عبد الله عليه السّلام يقول: «لا يتنفل الرجل إذا دخل وقت فريضه، قال: و قال: «إذا دخل وقت فريضه فابدأ بها» (٣).

و منها: رواية أبي بكر عن جعفر بن محمد عليهما السّلام قال: «إذا دخل وقت صلاة فريضه فلا تطوّع» (٤).

(١) التهذيب ٢: ٢٤٧ ح ٩٨٤، و فيه: «زياد بن أبي غياث»، الاستبصار ١: ٢٥٣ ح ٩٠٧، الوسائل ٤: ٢٢٧. أبواب المواقيت ب ٣٥ ح ٤.

(٢) التهذيب ٢: ١٦٧ ح ٦٦٢، الوسائل ٤: ٢٢٧، أبواب المواقيت ب ٣٥ ح ٥، و فيه: «نجبه».

(٣) التهذيب ٢: ١٦٧ ح ٦٦٣، الوسائل ٤: ٢٢٨. أبواب المواقيت ب ٣٥ ح ٦.

(٤) التهذيب ٢: ١٦٧ ح ٦٦٠ و ص ٣٤٠ ح ١٤٠٥، الاستبصار ١: ٢٩٢ ح ١٠٧١، الوسائل ٤: ٢٢٨. أبواب المواقيت ب ٣٥ ح ٧.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ١٩٠

و منها: رواية زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: «لا تصل من النافلة شيئاً في وقت الفريضة، فإنه لا تقضى نافله في وقت فريضة، فإذا دخل وقت الفريضة فابدأ بالفريضة» (١).

و منها: ما رواه الصدوق في الخصال بإسناده عن عليّ عليه السلام في حديث الأربعمائه قال: «من أتى الصلاة عارفاً بحقها غفر له، لا يصلّي الرجل نافله في وقت فريضة إلا من عذر، و لكن يقضى بعد ذلك إذا أمكنه القضاء، قال الله تعالى (الَّذِينَ هُمْ عَلَىٰ صَلَاتِهِمْ دَائِمُونَ) (٢) يعنى الذين يقضون ما فاتهم عن الليل بالنهار و ما فاتهم من النهار بالليل لا يقضى النافلة في وقت فريضة، ابدأ بالفريضة ثم صل ما بدا لك» (٣).

و منها: رواية إسماعيل عن أبي جعفر عليه السلام قال: «أ تدرى لم جعل الذراع و الذراعان؟» قلت: لا، قال: «حتى لا يكون تطوع في وقت مكتوبة» (٤).

و منها: رواية زرارة عن أبي جعفر عليه السلام المتقدمة في المسألة السابقة المشتملة على قوله: «أ كنت تطوع إذا دخل عليك وقت الفريضة؟ فابدأ بالفريضة» (٥).

و منها: ما رواه الشهيد في الذكري بسنده الصحيح عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «إذا حضر وقت صلاة مكتوبة فلا صلاة نافله حتى يبدأ بالمكتوبة» (٦).

و منها: رواية يعقوب بن شعيب عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن الرجل

(١) السرائر ٣: ٥٨٦، الوسائل ٤: ٢٢٨. أبواب المواقيت ب ٣٥ ح ٨.

(٢) المعارج ٧٠: ٢٣.

(٣) الخصال: ٦٣٨، الوسائل ٤: ٢٢٨. أبواب المواقيت ب ٣٥ ح ١٠.

(٤) علل الشرائع: ٣٤٩، الوسائل ٤: ٢٢٩. أبواب المواقيت ب ٣٥ ح ١١.

(٥) التهذيب ٢: ١٣٣ ح ٥١٣، الاستبصار ١: ٢٨٣ ح ١٠٣١، الوسائل ٤: ٢٦٤. أبواب المواقيت ب ٥٠ ح ٣.

(٦) الذكري ٢: ٤٢٢، الوسائل ٤: ٢٨٣. أبواب المواقيت ب ٦١ ح ٦.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ١٩١

ينام عن الغداة حتى تبرز (١) الشمس، أي يصلّي حين يستيقظ، أو ينتظر حتى تنبسط الشمس؟ قال: «يصلّي حين يستيقظ» قلت: يوتر أو يصلّي الركعتين؟ قال: «بل يبدأ بالفريضة» (٢).

و منها: رواية زرارة عن أبي جعفر عليه السلام أنه سئل عن رجل صلى بغير طهور أو نسي صلوات لم يصلّها أو نام عنها؟ فقال: يقضيها إذا ذكرها في أى ساعة ذكرها من ليل أو نهار، فإذا دخل وقت الصلاة و لم يتم ما قد فاتة فليقض ما لم يتخوف أن يذهب وقت هذه الصلاة التي قد حضرت، و هذه أحقّ بوقتها فليقضها، فإذا قضاها فليصل ما فاتة ممّا قد مضى، و لا يتطوع بركعة حتى يقضى الفريضة كلها» (٣).

هذه هي الروايات الدالة على المنع، و لا يخفى أنّ المراد بوقت الفريضة يحتمل أن يكون جميع الوقت الواسع من أوله إلى آخره، و يحتمل أن يكون المراد به الوقت الذي لا تكون النافلة فيه مزاحمة للفريضة، كالذراع و الذراعين في الظهرين و سقوط الشفق في العشاء، و يحتمل أن يكون المراد به الوقت الذي تنعقد فيه الجماعة لأجل المكتوبة، كما أنّ هنا احتمالاً رابعاً و هو أن يكون المراد به الوقت الذي يتعين فيه الإتيان بالفريضة، لصيرورتها قضاء لو أخرت عنه، لا إشكال في عدم كون المراد به هو الاحتمال الأخير، لكون

الروايات المتقدمة آيئة عن الحمل عليه، بل صريحة في خلافه، كما أن الظاهر بطلان الاحتمال الأول أيضا، لأن أكثر روايات المنع كما عرفت قد وردت في خصوص الرواتب اليومية، أو الأعم منها، ولا يمكن

(١) بزغت الشمس بزغا و بزوغا: شرقت، القاموس المحيط ٣: ١٠٦.

(٢) التهذيب ٢: ٢٦٥ ح ١٠٥٦، الاستبصار ١: ٢٨٦ ح ١٠٤٧، الوسائل ٤: ٢٨٤. أبواب المواقيت ب ٦١ ح ٤.

(٣) الكافي ٣: ٢٩٢ ح ٣، التهذيب ٢: ١٧٢ ح ٦٨٥ و ج ٣: ١٥٩ ح ٣٤١، الوسائل ٨: ٢٥٦. أبواب قضاء الصلوات ب ٢ ح ٣.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ١٩٢

حملها على خصوص النافلة المبتدأة كما مر.

و حينئذ فبعد ما استقرّ عمل النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَالأئمة المعصومين عليهم السّلام و كذا جميع الصحابة بل أكثر الناس على الإتيان بالرواتب قبل الفريضة في نافلة الظهرين، و قبل سقوط الشفق في نافلة المغرب، و قبل طلوع الحمرة المشرقية في نافلة الصبح، لا ينبغي الشكّ و الارتياب في استحباب الإتيان بالنافلة الراجعة في أول الزوال مثلا، و كون جواز ذلك بل أفضليته من الأمور المرتكزة عند الناس، و حينئذ فإذا ألقى إليهم هذه العبارات الدالة على عدم جواز الإتيان بالنافلة في وقت الفريضة، لا يفهمون منه عدم الجواز في وقت يصح فيه الإتيان بالفريضة، بل لا يتبادر إلى أذهانهم إلّا أول أوقات الفضيلة للفريضة التي تكون خاتمة الأوقات المضروبة للنوافل التي تراحم فيها مع الفريضة، و حينئذ فيكون مدلول الروايات أخصّ من مدعى المانعين، لأنّ مدعاهم المنع في جميع الوقت الواسع الذي يصح فيه الإتيان بالفريضة، و حينئذ فلا بدّ من التزامهم بالتخصيص فيها، لخروج الرواتب عن هذا الحكم قطعا، و أمّا بناء على ما ذكرنا يكون خروج الرواتب بنحو التخصيص، إذ لا تعرّض في الروايات حينئذ لما قبل الذراع و الذراعين مثلا، و حينئذ فلا دليل على المنع في غير الرواتب أيضا.

نعم لا بدّ من تعيين المراد من النهي الوارد فيها، و أنّه هل المراد منه الحرمة، أو الكراهة تكليفا، أو وضعها، و لكنّه بحث آخر يأتي، و الكلام هنا في تعيين موضع النهي في هذه الرواية، و قد عرفت أنّ استقرار عمل النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَمن بعده قرينة متصلة على أنّ المراد بوقت الفريضة ليس مجموع الوقت الواسع من أوله إلى آخره، نعم يستفاد من روايات المنع، منع الإتيان بالرواتب بعد دخول وقت الفضيلة للفريضة، فيكون غيرها أولى بعدم الجواز، و حينئذ فلا بدّ من التكلّم فيها من حيث أنّ النهي الوارد فيها هل يكون المراد به الحرمة أو غيرها؟ فنقول: إنّ

نهاية التقرير، ج ١، ص: ١٩٣

النهي فيها يحتمل وجوها:

أحدها: أن يكون النهي فيها للتحريم بسبب انطباق عنوان محرّم على النافلة مطلقا، رتبة كانت أو غيرها بعد مضى الذراع مثلا.

ثانيها: أن يكون النهي إرشادا إلى فساد النافلة في ذلك الوقت.

ثالثها: أن يكون النهي نهيا تنزيهيا بسبب انطباق عنوان ذي حزازه و منقصة على النافلة في ذلك الوقت.

رابعها: أن يكون للإرشاد إلى قلة الثواب، بمعنى أنّ النافلة لو أتى بها في هذا الوقت تكون أقلّ ثوابا بالنسبة إلى ما لو أتى بها في غير هذا الوقت.

خامسها: أن لا يكون النهي عن النافلة بسبب حرمتها أو حزازتها أو كونها أقلّ ثوابا، بل كان للإرشاد إلى أنّ الأفضل حينئذ البدأ بالمكتوبة، بمعنى أنّه حيث كانت ذمّة المكلف مشغولة بما هو أهمّ و أكمل، فالأحرى تقديم الأهمّ و عدم تأخيرها، فالنهي إنّما هو لمراعاة فضل المبادرة إلى الفريضة، و مقتضى هذا الاحتمال عدم كون التطوّع في وقت الفريضة حراما، و لا ذا حزازه و منقصة أصلا، و لا ينقص فضلها عن الإتيان بها في غير وقتها، بل هما متساويان بلا تفاضل.

و هذا هو أوجه الاحتمالات كما يظهر بالتدبر فيها، و يساعده فهم العرف أيضا، فإنَّ العرف المخاطب بمثل قوله عليه السَّلام: «إذا دخل وقت الفريضة فابدأ بها» أو «لا تطوِّع في وقت الفريضة» لا يفهم منه مع ملاحظة توسعة الوقت إلَّا أنَّ مع اشتغال الذمَّة بالفريضة ينبغي تقديمها و إفراغها منها، ثمَّ الشروع في الإتيان بالنوافل.

هذا كلُّه مع أنَّه لو أغمضنا النظر عمَّا ذكرنا نقول: إنَّ الأخبار الدالَّة على الجواز صريحة فيه، و روايات المنع ظاهرة في مدلولها، و مقتضى قاعدة الجمع حمل الظاهر على النصِّ، و توجيهه بما لا ينافيه، و الشهرة التي ادعت على المنع ليست بحدِّ توجب خروج أخبار الجواز عن الحجية كما لا يخفى.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ١٩٤

ثمَّ إنَّ أكثر الروايات المتقدمة واردة في النهي عن التطوُّع في وقت انعقاد الجماعة للفريضة، أو غير آية عن الحمل على هذه الصورة، و الحمل على هذا الوقت و إن كان بعيدا عن أذهاننا و ما هو المتبادر إليها من الوقت، إلَّا أنَّ التتبع في الأخبار يعطى أنَّ المراد بالوقت في لسان الأخبار ليس خصوص ما هو المتبادر منه عند أذهاننا، و يؤيِّد ذلك ما رواه العامَّة عن أبي هريرة عن النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ أَنَّهُ قَالَ: «إِذَا دَخَلَ الْوَقْتُ فَلَا صَلَاةَ إِلَّا الْمَكْتُوبَةَ» (١).

و الظاهر إنه ليس لهم في المسألة إلَّا هذه الرواية، و لعلها هي التي أشار إليها عمر بن يزيد في روايته المتقدمة «٢»، كما يدلُّ عليه التعبير بقوله: «يروون»، و لا ينافي ذلك اختلاف التعبير فيهما. فإنَّ رواية أبي هريرة ظاهرة في التحريم، و ما حكاه عمر بن يزيد لا يدلُّ إلَّا على الكراهة لأنَّه غير بكلمة لا ينبغي، و ذلك لأنَّه يمكن أن لا يكون قد فهم من نفي الصلاة إلَّا الكراهة و عدم الحرمة، أو أنَّه يمكن أن تكون كلمة لا ينبغي مستعملة في التحريم عندهم.

و كيف كان، فالمتطوِّع في وقت الفريضة إمَّا أن يكون مترقبا لانعقاد الجماعة، و منتظرا لإقامتها، أو يتطوِّع مع انعقاد الجماعة حال التطوُّع، أو أنَّه لا يريد الصلاة جماعة بل فرادى، ففي الصورة الاولى لا إشكال في جوازه، لرواية إسحاق بن عمَّار المتقدمة، قال: قلت: أصلي في وقت فريضة نافلة؟ قال: «نعم، في أوَّل الوقت إذا كنت مع إمام تقتدى به، فإذا كنت وحدك فابدأ بالمكتوبة» (٣). و أمَّا في صورة انعقاد الجماعة فظاهر رواية عمر بن يزيد المتقدمة الجواز، لكن مع كراهية، و الفضل في

(١) سنن ابن ماجه ١: ٣٦٤ ح ١١٥١، سنن الترمذى ٢: ١٢٦ ب ٦٠ ح ٨٦١ و ٨٦٢، و فيهما «إذا أقيمت الصلاة».

(٢) الوسائل ٤: ٢٢٨. أبواب المواقيت ب ٣٥ ح ٩.

(٣) الكافي ٣: ٢٨٩ ح ٤، الوسائل ٤: ٢٢٦. أبواب المواقيت ب ٣٥ ح ٢.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ١٩٥

البداء بالفريضة من جهة أفضلية المبادرة و المسارعة إلى إدراك فضل الوقت و الجماعة معا، و ليس المراد بالكراهة هي الكراهة التكليفية أو الوضعية، بل المراد ما عرفت من كون الإتيان بالفريضة أهمَّ و أولى من دون أن يكون في التطوُّع حازرة و منقصة موجبة للكراهة.

و من هنا يظهر الجواز في صورة الانفراد أيضا بطريق أولى، لأنَّ التطوُّع في صورة انعقاد الجماعة يوجب فوات فضيلتي الوقت و الجماعة معا، بخلاف التطوُّع منفردا مع عدم قيام الجماعة، فإنَّه لا يوجب إلَّا فوات فضيلة الوقت فقط كما هو واضح، فجوازه في الأولى يستلزم الجواز في الثانية بطريق أولى، و الأمر بالابتداء بالمكتوبة في صورة الانفراد كما في رواية إسحاق بن عمَّار المذكورة ليس إلَّا لدرك فضل الوقت، و لا يدلُّ على حكم إلزامي أصلا.

فانقدح من جميع ما ذكرنا أنَّ التطوُّع في وقت الفريضة أو لمن عليه قضائها لا يكون محرَّما و لا مكروها، بل النهي عنه إنَّما هو للإرشاد إلى درك فضل الوقت فقط، أو مع الجماعة كما عرفت.

نعم، لا ينبغي الإشكال في عدم الجواز فيما إذا ضاق الوقت، بحيث لو أتى بالنافلة لخرج وقت الفريضة، كما أنه لا إشكال في أن سبب النهي بأي معنى كان، هو اشتغال الذمة بالفريضة، فالأتي بها لا يكون مشمولاً لهذا الحكم أصلاً كما هو أوضح من أن يخفى. نهاية التقرير، ج ١، ص: ١٩٧

## المقدمة الثالثة في القبلة

### إشارة

إن اعتبار استقبال القبلة في المفروض من الصلوات مما لا ينبغي الارتياح فيه، بل هو من ضروريات الإسلام و الفقه كما أنه لا شك في أن قبلة المسلمين هي الكعبة المشرفة «١»، و الظاهر أنه لا فرق في ذلك بين من كان في المسجد، و من كان في الحرم، و من كان خارجاً عنهما، للأخبار الكثيرة الدالة عليه:

منها: رواية معاوية بن عمارة عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قلت له: متى صرف رسول الله صلى الله عليه وآله إلى الكعبة؟ قال: «بعد رجوعه من بدر» «٢». فإنها تدل على أن رسول الله صلى الله عليه وآله كان يصلي إلى الكعبة، و هذا المعنى كان مسلماً عند الراوى، و لذا لم يسأل عنه، بل سأل عن زمان صرف فيه رسول الله صلى الله عليه وآله إلى الكعبة. و منها: رواية أبي بصير عن أحدهما عليهما السلام - في حديث - قال: قلت له: إن الله

(١) الخلاف ١: ٢٩٥، المقنعة: ٩٥، الوسيلة: ٨٥، المراسم: ٦٠، الغنية: ٦٨، المهذب ١: ٨٤، السرائر ١: ٢٠٤، المعتمد ٢: ٦٤-٦٥، مختلف الشيعة ٢: ٦٠، كشف اللثام ٣: ١٢٨، جواهر الكلام ٧: ٣٢٠.

(٢) التهذيب ٢: ٤٣ ح ١٣٥، الوسائل ٤: ٢٩٧. أبواب القبلة ب ٢ ح ١.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ١٩٨

أمره أن يصلي إلى بيت المقدس؟ قال: «نعم، ألا ترى أن الله يقول (وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنْتَ عَلَيْهَا إِلَّا لِنُعَلِّمَ مَنْ يَتَّبِعِ الرَّسُولَ) «١» ثم قال: إن بنى عبد الأشهل أتوهم و هم في الصلاة قد صلوا ركعتين إلى بيت المقدس، فليل لهم إن نبيكم صرف إلى الكعبة فتحوّل النساء مكان الرجال، و الرجال مكان النساء، و جعلوا الركعتين الباقيتين إلى الكعبة فصلوا صلاة واحدة إلى قبلتين، فلذلك سمي مسجدهم مسجد القبليتين» «٢».

و غير ذلك من الروايات الكثيرة التي ربما تبلغ عشرين رواية.

و في مقابلها ما يدل على أن الكعبة قبله لمن كان في المسجد، و المسجد قبله لمن كان في الحرم، و الحرم قبله لأهل الدنيا، كمرسلة عبد الله بن محمد الحجال عن أبي عبد الله عليه السلام: «إن الله تعالى جعل الكعبة قبله لأهل المسجد، و جعل المسجد قبله لأهل الحرم، و جعل الحرم قبله لأهل الدنيا» و رواه الصدوق في العلل مثله «٣».

و رواية ابن عقدة عن بشر بن جعفر الجعفي، عن جعفر بن محمد عليهما السلام قال:

سمعت يقول: «البيت قبله لأهل المسجد، و المسجد قبله لأهل الحرم، و الحرم قبله للناس جميعاً» «٤». و غيرهما من الأخبار الواردة بهذا المضمون.

و لكنّها لا تصلح لمعارضة الأخبار الدالة على أن قبلة المسلمين هي الكعبة لضعف سند بعضها، و ثبوت الإرسال في بعضها الآخر، مع أن من عمل بمضمونها كالشيخ قدس سرّه في أكثر كتبه «٥» لا يقول بها فيمن صلى في الحرم متوجّهاً إلى المسجد على



(١) البقرة: ١٤٣.

(٢) التهذيب ٢: ٤٣ ح ١٣٨، إزاحة العلة في معرفة القبلة: ٢، الوسائل ٤: ٢٩٧. أبواب القبلة ب ٢ ح ٢.

(٣) علل الشرائع: ٤١٥ ب ١٥٦ ح ٢، التهذيب ٢: ٤٤ ح ١٣٩، الوسائل ٤: ٣٠٣. أبواب القبلة ب ٣ ح ١.

(٤) التهذيب ٢: ٤٤ ح ١٤٠، الوسائل ٤: ٣٠٤. أبواب القبلة ب ٣ ح ٢.

(٥) الخلاف ١: ٢٩٥ مسألة ٤١، النهاية: ٦٢-٦٣، المبسوط ١: ٧٧-٧٨، الجمل والعقود: ٦١.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ١٩٩

نحو لا يكون مستقبلا إلى الكعبة، كأن صلى متوجها إلى زاوية من المسجد، فأفتى فيه بوجوب مراعاة الكعبة، و عليه فيمكن أن يدعى الإجماع «١» على خلاف مضمون هذه الروايات، بل كاد أن يكون ضروريا.

ثم إنه لا تعارض بين الأخبار المتقدمة الدالة على أن الكعبة قبله للمسلمين، وبين قوله تعالى (وَ حَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ) «٢» حيث أمر بتولية الوجه شطر المسجد الحرام، لأن المراد بالمسجد في الآية هي الكعبة، والتعبير عنها به باعتبار قلة التفاوت بينهما من حيث المقدار، لأن المسجد الحرام قد توسع في الأزمنة المتأخرة.

وليس المراد بالكعبة هو خصوص البناء و ما إحاطة من الفضاء، بل المراد به هو البناء و كل ما هو مسامت له من تحت الأرض إلى فوق السماء، كما هو ظاهر رواية عبد الله بن سنان، أنه سأل فيها رجل عن صحة صلاة صلى فوق أبي قبيس و الكعبة واقعة تحته؟ فقال عليه السلام: «نعم إنها قبله من موضعها إلى السماء» «٣». و هل يكفي التوجه إلى حجر إسماعيل أم لا؟ المنقول عن جماعة هو الكفاية «٤» لكن الظاهر عدمها، لأن المتبادر من البيت هو البناء المربع و الحجر خارج عنها.

هل المراد بوجوب التوجه إلى الكعبة و جوب التوجه إليها بجميع مقادير البدن أم يكفي توجه الوجه خاصة مع خروج طرف الأيمن أو الأيسر؟ وجهان، بل قولان:

(١) راجع كشف اللثام ٣: ١٢٨-١٢٩.

(٢) البقرة ٢: ١٤٤.

(٣) التهذيب ٢: ٣٨٣ ح ١٥٩٨، الوسائل ٤: ٣٣٩. أبواب القبلة ب ١٨ ح ١.

(٤) نهاية الاحكام ١: ٣٩٢، تذكرة الفقهاء ٣: ٢٢ مسألة ١٤٤، الذكري ٣: ١٦٩، كشف اللثام ٣: ١٢٩، مستند الشيعة ٤: ١٦١، جواهر الكلام ٧: ٣٢٦.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٢٠٠

من أن المذكور في قوله تعالى (وَ حَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ) هو الوجه خاصة، و من أن الوجه المذكور في الآية الشريفة لا خصوصية فيه، بل هو كناية عن مقادير البدن، كما يظهر من صدر الآية، حيث ذكر فيها (فَلَنُؤَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَاهَا) «١» فنسب التولية إلى المخاطب دون الوجه.

هذا، و لا يبعد أن يقال بكفاية توجه الوجه و ما يحاذيه من مقادير البدن إليها، و لا يلزم توجه جميع المقادير حتى ما هو أوسع من الوجه مـ لا- يحاذيه كالكتف الأيمن أو الأيسر، لأن العرف يفهم من توجه الوجه إلى شيء أن الوجه بوضعه الطبيعي متوجه إلى ذلك الشيء، و توجهه في هذه الحالة يكون ملازما لتوجه المقادير التي يحاذيه. فالآية الشريفة الآمرة بتولية الوجه نحو الكعبة لا تدل على أزيد مما ذكرنا، و مع فرض الشك يرجع إلى أصالة عدم وجوب توجه أزيد من هذا المقدار.

ثم إنه بعد ما ظهر مما ذكرنا- أن العبرة بتوجه الوجه و ما يحاذيه من مقادير البدن إليها- يقع الكلام في أنه هل يتحقق هذا المقدار بخروج خط مستقيم من جزء من أجزاء الوجه إلى الكعبة، أو لا- يحصل بذلك، بل يلزم أن يخرج ذلك الخط من وسط الوجه؟ و



منشأ الاحتمالين أن سطح الوجه ليس على نحو تخرج من جميع أجزائه خطوط متوازية كسطح واحد، بل هو على التقريب يكون ربع الدائرة.

و من المعلوم أن الخطوط المستقيمة الخارجة من كل جزء من أجزاء الدائرة ليست على نحو التوازي، فالشخص المتوجه إلى الكعبة قد يخرج من جزء من أجزاء وجهه خط مستقيم إليها دون جزء آخر، فعلى هذا يقع النزاع في أن العبرة في توجه الوجه إلى شيء هل هو بأن يخرج من جزء من أجزاء وجهه خط مستقيم إلى

(١) البقرة: ١٤٤، ١٥٠.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٢٠١

ذلك الشيء، أو أنه يتوقف صدق هذا المفهوم على خروج خط مستقيم من وسط الوجه إليه، فلا يتحقق تولية الوجه إلى الكعبة إلا إذا خرج خط مستقيم من وسط الوجه إليها، وإن كانت الخطوط الخارجة من طرف يسار الوجه أو يمينه قد تصل إلى مكان واقع في طرف يسار الكعبة أو يمينها بعيدة منها بفراسخ؟

لا- يبعد أن يقال بأن توجه الوجه نحو شيء لا- يتحقق عند العرف إلا إذا خرج من وسطه خط إليه، ولا يكفي مجرد وصول الخط الخارج من طرف يسار الوجه أو يمينه، واحتمال أنه يعتبر في تحقق الاستقبال إلى الكعبة مثلا خروج خط مستقيم من كل جزء من أجزاء الوجه متواز مع الخط الآخر على نحو يحدث بين محل تقاطع الخط الخارج، و المحل الذي يخرج منه زاوية قائمة في غاية البعد بل مما يقطع بخلافه.

لأن ذلك فرض مستحيل كما هو محسوس، نعم يمكن هذا الفرض مع حدوث زاوية حادة.

و كيف كان فالظاهر أن تولية الوجه الأمور بها في قوله تعالى (فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ) يكون المراد بها هي تولية بعض الوجه على نحو عرفت، لتحققها بنظر العرف بتولية بعضه، نعم لا يكفي مجرد وصول الخط الخارج من أحد طرفيه كما عرفت.

**هنا مسائل:**

### المسألة الأولى: ما المراد من جهة الكعبة؟

اختلف الفقهاء رضوان الله عليهم- بعد الاتفاق على أن قبلة القريب هي عين الكعبة أو الحرم- في أن قبلة البعيد هل هي عين الكعبة، أو الحرم، أو جهة الكعبة،

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٢٠٢

فذهب إلى الأول جماعة من العامة «١» و الخاصة، و أكثر المتأخرين «٢»، و إلى الثاني الشيخ في أكثر كتبه «٣»، و إلى الثالث جماعة من المحققين، بل هو المشهور بين الفقهاء «٤».

ثم اختلف القائلون- بأن قبلة البعيد هي جهة الكعبة- في المراد من الجهة، ففي المعتبر: أنها سمت الذي فيه الكعبة «٥»، و لعل المراد من سمت إحدى الجهات الست، فإن الشخص إذا أحاطت به دائرة، و وقع في مركزها يكون كل ربع من الدائرة إحدى الجهات الأربع لذلك الشخص من اليسار و اليمين، و الامام و الخلف، فالمراد بالسمت هو الربع الذي وقعت الكعبة في جزء منه، فيكفي بناء عليه توجه الوجه نحو ذلك الربع.

و في المحكى عن نهاية الأحكام: إنها ما يظن به الكعبة حتى لو ظن خروجه عنها لم يصح «٦». و في التذكرة: أنها ما يظن أنه الكعبة

حتى لو ظنَّ خروجه عنها لم يصح «٧». وفي الذكرى والجعفرية: أنّها سمت الذي يظنُّ كون الكعبة فيه لا مطلق الجهة «٨»، و لعل ذكر الظنِّ مستدرک، لأنَّ الجهة هي سمت الذي فيه الكعبة، فإن

(١) الام ١: ٩٤، المجموع ٣: ١٩٢ و ٢٠٨، بداية المجتهد ١: ١٦٢.

(٢) جمل العلم والعمل (رسائل الشريف المرتضى) ٣: ٢٩، المقنعة: ٩٥، الغنية: ٦٨، الوسيلة: ٨٥، المهذب ١:

٨٤، المختصر النافع: ٢٣، القواعد ١: ٢٥، المنتهى ١: ٢١٧، البيان: ٥٣، المعتمد ٢: ٦٥، جامع المقاصد ٢:

٤٩، مستند الشيعة ٤: ١٥١ المسألة الأولى، جواهر الكلام ٧: ٣٣١-٣٣٢.

(٣) النهاية: ٦٣، المبسوط ١: ٧٧، الخلاف ١: ٢٩٥ مسألة ٤١.

(٤) الكافي في الفقه: ١٣٨، السرائر ١: ٢٠٤، المهذب البارع ١: ٣٠٦، روض الجنان: ١٨٩، المسالك ١: ١٥١، رياض المسائل ٣: ١١١،

مدارك الأحكام ٣: ١١٩.

(٥) المعتمد ٢: ٦٥.

(٦) نهاية الأحكام ١: ٣٩٢.

(٧) تذكرة الفقهاء ٣: ٧.

(٨) الذكرى ٣: ١٦٠، و نقله عن الجعفرية في مفتاح الكرامة ٢: ٧٥.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٢٠٣

علم بذلك سمت فهو، وإلا فيكفي فيه الظن، فتتطبق هذه التعاريف الثلاثة على ما فسرت به في المعتمد.

و في جامع المقاصد «١»: إنّ جهة الكعبة هي المقدار الذي شأن البعيد أن يجوّز على كلّ بعض منه أن يكون هو الكعبة، بحيث يقطع

بعدم خروجها عن مجموعها.

و في الروضة: إنّها سمت الذي يحتمل كونها فيه، و يقطع بعدم خروجها عنه لأماره شرعية «٢». و لعل هذا التعريف مأخوذ من جامع

المقاصد.

و مرجع بعض هذه التعاريف المذكورة و غيرها من التفاسير إلى أنّ المراد من الجهة هي قطعة من الدائرة المفروضة التي وقعت الكعبة

في جزء منها، و يعلم بعدم خروج الكعبة عنها، و يتساوى احتمال وجودها بالنسبة إلى كلّ جزء من القطعة المذكورة، فيكفي توجه

الوجه نحو القوس الذي يحتمل في كلّ جزء منه وجود الكعبة، و هذا المعنى يختلف سعة و ضيقا باختلاف آحاد المصلين، من حيث

أنّه قد يعلم بوجود الكعبة في ربع الدائرة، و قد يعلم بوجودها في أزيد أو أنقص من هذا المقدار، و حينئذ فيتوجه عليه الإشكال بأنّ

الشرط الذي أمر بتولية الوجه إليه أمر واقعي لا ارتباط له بحال المكلف، من حيث العلم و الجهل، لأنّ الكلام في الحكم الواقعي الذي

جعل لجميع المكلفين، و الآية الشريفة «٣» أيضا ناظرة إليه، و الحكم الواقعي هو الذي جعل للناس مع قطع النظر عن حالاتهم من

حيث العلم و الجهل، و حينئذ فالتفسير المذكور لا يناسبه، بل يناسب الحكم الظاهري.

و أغرب التعاريف ما نقله صاحب الجواهر قدس سرّه عن الفاضل المقداد و المحقق

(١) جامع المقاصد ٢: ٤٩.

(٢) الروضة البهية ١: ١٩٠.

(٣) البقرة: ١٤٤، ١٥٠، قَوْلٌ وَجْهَكَ\*.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٢٠٤

الثاني في شرح الألفية- و ذهب إليه الشيخ بن فهد «١»- من أن جهة الكعبة التي هي القبلة للبعيد خطّ مستقيم يخرج من المشرق إلى المغرب، و يمرّ بسطح الكعبة، و يعتبر أن يخرج من موقف المصلّي خطّ مستقيم آخر واقع على الخط المذكور على نحو يحدث بين جنبيه زاويتان قائمتان، فلو كان الخط الخارج من موقف المصلّي واقعا على الخط المذكور بحيث يحدث زاويتان: إحداهما حادة، و الأخرى منفرجة، لا يتحقّق التوجّه نحو الكعبة و لم يكن المصلّي مستقبلا إليها «٢».

وجه الأغربية أنه لو كان موقف المصلّي قريبا إلى المشرق مثلا و علم بفعل المعصوم أو غيره أن الكعبة واقعة قريب المغرب، يلزم على هذا بطلان صلاته لو توجّه نحو الكعبة، لأنّ الخط الذي يخرج من موقف المصلّي و يقع على الكعبة ليس بحيث يحدث بين طرفيه زاويتان قائمتان، بل تحدث من طرف اليمين زاوية منفرجة و من اليسار زاوية حادة، و بطلان التالي ضروري، فليس هذا التعريف ممّا يمكن أن يعتمد عليه.

و الذي يقوى في النظر في تعريف الجهة، هو الذي ذكره المحقّق في المعبر و اختاره «٣» و قد سبق، و يمكن أن يقال في تقريبه: إنه و إن كان يتوقّف تحقّق توجّه الوجه إلى شيء على خروج خط مستقيم من وسط الوجه و وقوعه على ذلك الشيء، إلّا أنّ ذلك إنّما هو بالنسبة إلى القريب، و أمّا البعيد فيكفي فيه مجرد خروج خط مستقيم من جزء من أجزاء وجهه إليه و إن لم يكن من وسطه، للزوم الحرج في المقام لو أوجنا خروج ذلك الخط من وسط الوجه و هو منفيّ شرعا. و يؤيد ما ذكرنا صحیحته زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: «لا صلاة إلّا إلى

(١) المهذب البارع ١: ٣٠٧.

(٢) جواهر الكلام ٧: ٣٣٦.

(٣) المعبر ٢: ٦٥.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٢٠٥.

القبلة» قال: قلت: أين حدّ القبلة؟ قال: «بين المشرق و المغرب قبله كلّ» «١».

و صحیحته معاوية بن عمّار أنه سأل الصادق عليه السلام عن الرجل يقوم في الصلاة ثمّ ينظر بعد ما فرغ، فيرى أنه قد انحرف عن القبلة يمينا أو شمالا؟ فقال له: «قد مضت صلاته، و ما بين المشرق و المغرب قبله» «٢».

توضيحه: إنه ليس المراد من المشرق و المغرب المذكورين في هاتين الروايتين منتهى الخط الذي يخرج من طرف اليمين و اليسار بالنسبة إلى الشخص الذي وقع في مركز الدائرة متوجّها إلى جانب القبلة، بل المراد منهما كلّ ما يصدق عليه أنه مشرق للشمس أو مغرب لها، و من المعلوم أنّ لها مشارق و مغارب مختلفة تطلع كلّ يوم من أحدها و تغرب في أحدها، مثلا تطلع أوّل الشتاء من نقطة قريبة إلى الجنوب، و أوّل الصيف من نقطة قريبة إلى الشمال، فالنقاط الفاصلة بين هاتين النقطتين كلّها مشرق للشمس.

و حينئذ فالقبلة التي هي ما بين المشرق و المغرب هو المقدار الذي لا يصدق على جزء منه أنه مشرق للشمس أو مغرب لها و لو في يوم، و هذا المقدار مساو لربع الكرة تقريبا، فالقبلة بمقتضى الروايتين هو ربع الكرة، و هذا المقدار يساوي ما ذكرنا، لأنّ الخطوط الخارجة من أجزاء الوجه على نحو غير التوازي لا- يكون انتهاء البعد بينها أزيد من ذلك المقدار، فلا محالة تقع إحدى الخطوط الخارجة على الكعبة.

و يؤيدّه أيضا ما دلّ من الأخبار على وجوب الصلاة إلى أربع جهات مع الاشتباه و تعدّد الترجيح «٣»، فإنّ ظاهرها أنّ مع الإتيان بالصلوات الأربع يكون

(١) الفقيه ١: ١٨٠ ح ٨٨٥، الوسائل ٤: ٣١٤. أبواب القبلة ب ١٠ ح ٢.

(٢) الفقيه ١: ١٧٩ ح ٨٤٦، التهذيب ٢: ٤٨ ح ١٥٧، الاستبصار ١: ٢٩٧ ح ١٠٩٥، الوسائل ٤: ٣١٤. أبواب القبلة ب ١٠ ح ١.

(٣) الوسائل ٤: ٣١٤. أبواب القبلة ب ٨.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٢٠٦

المصلّى مدركا للصلاة إلى القبلة واقعا، وهذا يتم بناء على ما ذكرنا، وإلا فبناء على اعتبار خروج الخط من وسط الوجه يلزم أن يصلّى أكثر من ذلك المقدار، والحاصل أنّه لو خرج من جزء من أجزاء وجه البعيد خط مستقيم ووقع على الكعبة يصدق عليه أنّه متوجّه شرطها، فتطبق عليه الآية الشريفة «١».

ثمّ إنّ الشيخ رحمه الله «٢» القائل بأنّ قبلة البعيد هي عين الحرم، استند لذلك بأخبار تدلّ على أنّ الكعبة قبله لمن كان في المسجد، والمسجد قبله لمن كان في الحرم، والحرم قبله لأهل الدنيا، وقد تقدّم أكثرها «٣»، ورجحها على الأخبار الدالة على أنّ الكعبة قبله لجميع المسلمين بوجه عقلي، وهو أنّه لو كان قبلة البعيد هي عين الكعبة يلزم بطلان صلاة بعض الصف الذي كان طوله أزيد من طول الكعبة، وبطلان التالي معلوم بالضرورة. وقد يقال: بأنّ هذا الإشكال وارد عليه أيضا ولكن يمكن أن يناقش فيه بأنّ الشيخ قدس سرّه يتمسك في بطلان التالي بالسيرة المستمرة من زمان النبي صلى الله عليه وآله إلى يومنا هذا، وهي غير متحقّقة في ما أشكل عليه كما لا يخفى.

والحقّ في الجواب عنه أن يقال: إنه يمكن الالتزام بأنّ القبلة هي عين الكعبة مع عدم لزوم البطلان في الصورة المفروضة، لأنّ الصف المذكور إذا راعوا كلّهم رعاية صحيحة وتوجّهوا نحو الكعبة على طبق الأمارات التي عيّنت لهم شرعا كان لصفّهم لا محالة انحناء غير محسوس، والخطوط الخارجة من كلّ واحد منهم إلى الكعبة غير متوازية.

والسرّ في عدم إحساس الانحناء هو أنّ المصلّين إلى القبلة يقعون في الحقيقة في محيط دائرة أحاطت بالكعبة ووقعت في مركزها، ومن المعلوم أنّه كلّما كان طول

(١) البقرة: ١٤٤ و ١٥٠.

(٢) المبسوط ١: ٧٧، الخلاف ١: ٢٩٥ مسألة ٤١، النهاية: ٦٣.

(٣) الوسائل ٤: ٣٠٣. أبواب القبلة ب ٣.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٢٠٧

شعاع الدائرة أزيد مقدارا كانت القسي المنقطعة عن سائر أجزاء محيطها أشبه بالخطّ المستقيم، بحيث قد يبلغ إلى درجة لا يحسّ الانحناء أصلا.

ثمّ إنّ ذهب إلى القول الأوّل جماعة من محقّقي المتأخّرين كصاحب الجواهر قدس سرّه فإنّه بعد أن حكى عن الأصحاب أقوالا مختلفة - في أنّ قبلة البعيد هل هي عين الكعبة أو جهتها؟ - قال ما ملخصه:

إنّ قبلة البعيد هي بعينها قبلة القريب، فكما أنّ القريب المشاهد يجب أن يستقبل عين الكعبة، فكذلك البعيد يجب أن يتوجه نحوها، وهذا المعنى - أي التوجه نحو العين - ليس أمرا ممتنعا، لأنّه كما يصدق الاستقبال في المشاهد كذلك يصدق في البعيد، لأنّه لا يعتبر في صدقه وقوع خطّ المستقبل - بالكسر - على المستقبل - بالفتح -، لأنّ الاستقبال الذي أمر به أمر عرفي، وهو يصدق عرفا بدون ذلك، ضرورة تحقّقه عرفا في الأجرام المشاهدة من بعيد، وإن نقطع بعدم اتصال جميع الخطوط الخارجة بها.

والحاصل أنّه وإن كان يتوقّف صدق الاستقبال الحقيقي على ذلك، أي على وقوع خطّ المستقبل على المستقبل، إلّا أنّه لا يعتبر في تحقّق الاستقبال العرفي لما عرفت، وإلى ذلك يرجع ما هو المشهور بين الأعلام من أنّ الجسم كلّما ازداد بعدا ازداد محاذاة، لأنّهم لا يريدون أنّ في صورة ازيد البعد يكون صدق المحاذي الذي يقع خطّه على المحاذي، أوسع من صورة القرب، لأنّ وقوع خط

المحاذي على المحاذي و عدمه لا فرق فيما بين محاذة القريب و البعيد، بل مرادهم أن في صورة كثرة البعد يكون صدق المحاذي على الأشخاص الذين وقعوا في مقابل الجسم في نظر العرف أكثر و أوسع من صورة القرب.

فعلى هذا لا إشكال في صحّة الصلاة في الصورة المفروضة في كلام الشيخ قدس سرّه لأنّه يصدق عرفا على كلّ واحد منهم أنّه مستقبل الكعبة و متوجّه نحوها، و إن كان

نهاية التقرير، ج 1، ص: 208

بعض الخطوط الخارجة لا يقع عليها «1»، انتهى.

وفيه: أن استقبال الشيء لا يصدق بدون اتصال الخطّ المذكور إلى ذلك الشيء، و صحّة الصلاة في الصورة المذكورة قد عرفت وجهها في مقابل الجواب عن الشيخ رحمه الله.

ثمّ لو قلنا بأنّ قبله البعيد هي عين الكعبة، يقع الكلام في وجه صحّة صلاة من كان في بلاد مختلفة التي يكون البعد بينها أزيد من طول الكعبة، أو في بلد كذلك مع توجّههم في الصلاة إلى جهة واحدة، فهل الوجه في صحّتها أنّه لا يعتبر في تحقّق الاستقبال عرفا وقوع خط المستقبل على المستقبل، و إن كان يتوقّف تحقّق المحاذة على ذلك، أو أنّه لا فرق بين الاستقبال و المحاذة، فكما أنّه لا يعتبر في الأوّل فكذا لا يتوقّف صدق الثاني عليه، و إن كان يعتبر في محاذة القريب للقريب ذلك.

و الأوّل قد عرفت ما فيه، و الثاني و إن كان قد استشهد عليه بالوجدان و قيل في توضيحه: إنك لو كنت في موقف قريب من الصفّ المركّب من أفراد كثيرة، و وقعت في محاذاتهم، لتجد نفسك محاذيا لواحد منهم، و إذا بعدت عنهم على نحو لو خرج من موقفك الأوّل خط مستقيم لوقع على موقفك الثاني لتجد نفسك محاذيا لجميعهم، و إن كان الخط الخارج من وجهك لا يقع إلّا على وجه واحد منهم، و هو الذي عبّر عنه الأعلام في كلماتهم بأنّ الجسم كلّما ازداد بعدا ازداد محاذة «2».

و الحاصل أنّ المحاذة أمر واحد متفاوت الصدق بالنسبة إلى القريب و البعيد، و لكن فيه - مع أنّ هذا المثال عكس ما نحن فيه -: أنّ ازدياد البعد عن ذلك الصفّ يوجب أن يكون الصفّ كالشيء الواحد في نظر المحاذي، و من المعلوم أنّ الشيء الواحد لو وقع الخط الخارج من المستقبل على بعض أجزائه لا يخرج عن صدق

(1) جواهر الكلام 7: 331-332.

(2) الذكري 3: 160، نهاية الأحكام 1: 393، مسالك الأفهام 1: 152.

نهاية التقرير، ج 1، ص: 209

المحاذة، فالخطّ الخارج في المثال من المحاذي و إن كان يقع على بعض أفراد ذلك الصفّ إلّا أنّه لما كان بمنزلة شيء واحد و يكفي في محاذاته وقوع الخط على بعض أجزائه، فلذا تصدق المحاذة لذلك الصفّ.

و يمكن أن يكون الوجه في ازدياد سعة المحاذة بالنسبة إلى البعيد أنّ الشخص لو كان قريبا من ذلك الصفّ ليقع جميع الخطوط الخارجة من أجزاء وجهه على بعض أفراد ذلك الصفّ، و أمّا لو كان بعيدا عنهم ليقع الخطوط الخارجة على تمام أفرادهم، و السّر فيه ما تقدّم من أنّ الخطوط الخارجة من أجزاء الوجه ليس على نحو التوازي، بل على نحو كلّما كان طولها أزيد، كان ازدياد البعد بينها أكثر، و في البعيد لمّا كان طول الخطوط الخارجة أزيد من القريب فلذا يكون البعد بينها أكثر، و مع ازدياد البعد لا يقع جميع الخطوط على بعض الأفراد، بل على جميعها.

هذا. و لعلّ الوجه في صحّة الصلاة في مفروض المسألة - بناء على اعتبار العين - هو ما تقدّم في وجه صحّة صلاة الصفّ الذي كان طوله أزيد من الكعبة فراجع.

إذا عرفت ما ذكرنا تظهر لك أوسعياً أمر القبلة، كما يدل عليه ما رواه الشيخ بإسناده عن الطاطري، عن جعفر بن سماعة، عن العلاء

بن رزين، عن محمد بن مسلم عن أحدهما عليهما السلام قال: سألته عن القبلة؟ فقال عليه السلام: «ضع الجدى فى قفاك و صلّ» (١) فإنّ المراد من القفا إما أن يكون مقدار ما بين الكتفين، أو المقدار الذى وقع ظهر الوجه و هو ربع الدائرة التى تتشكّل من الوجه و العنق، و طرفى اليمين و اليسار.  
و على أىّ تقدير فجعل الجدى على القفا فى أوساط العراق كالكوفة يحتاج إلى

(١) التهذيب ٢: ٤٥ ح ١٤٣، الوسائل ٤: ٣٠٦. أبواب القبلة ب ٥ ح ١.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٢١٠

الانحراف عن نقطة الجنوب إلى المغرب، و التخصيص بأوساط العراق لأجل أنّ السائل - و هو محمد بن مسلم - من أهل الكوفة. و ما رواه الصدوق قال: قال رجل للصادق عليه السلام: إني أكون فى السفر و لا أهدى إلى القبلة بالليل، فقال: أتعرف الكوكب الذى يقال له جدى؟ قلت: نعم.

قال: «اجعله على يمينك و إذا كنت فى طريق الحجّ فاجعله بين كتفيك» (١).

و لا- يعلم منه أنّ السائل من أهل أىّ بلد كان و جعل الجدى على اليمين قد ينطبق على بعض بلاد الهند، و هو لا ينطبق مع جعلهم الجدى فى طريق الحجّ على كتفهم، فإنّ طريق حجهم يكون من البحر، و فى هذا الطريق لا يتفاوت قبلتهم مع كونهم فى بلدهم، اللهم إلّا أن يكون طريق حجهم من البرّ فينطبق مع الأول، و المراد بطريق الحجّ هو الطريق الذى لا يقصد غالباً بطيئه غير الحجّ، و تخصيص السائل عدم اهتدائه بالليل يشعر بأنّه يعرف القبلة فى النهار بالشمس أو غيرها.

و رواية معاوية بن عمّار أنّه سأل الصادق عليه السلام عن الرجل يقوم فى الصلاة ثمّ ينظر بعد ما فرغ، فيرى أنّه قد انحراف عن القبلة يمينا أو شمالاً؟ فقال له: «قد مضت صلاته، و ما بين المشرق و المغرب قبله» (٢).

و رواية زرارة عن أبى جعفر عليه السلام قال: «لا صلاة إلّا إلى القبلة». قال: قلت:

أين حدّ القبلة؟ قال: «ما بين المشرق و المغرب قبله كلّ» (٣) فإنّ المراد بما بين المشرق و المغرب المذكور فيهما إمّا ما ذكرنا من أنّه المقدار الذى لا يصدق على جزء منه أنّه مشرق للشمس أو مغرب لها، و لو فى يوم فى كلّ سنة، فإنّ لها مشارق

(١) الفقيه ١: ١٨١ ح ٨٦٠، الوسائل ٤: ٣٠٦. أبواب القبلة ب ٥ ح ٢.

(٢) الفقيه ١: ١٧٩ ح ٨٤٦، التهذيب ٢: ٤٨ ح ١٥٧، الاستبصار ١: ٢٧٩ ح ١٠٩٥، الوسائل ٤: ٣١٤. أبواب القبلة ب ١٠ ح ١.

(٣) الفقيه ١: ١٨٠ ح ٨٥٥، الوسائل ٤: ٣١٤. أبواب القبلة ب ١٠ ح ٢.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٢١١

و مغارب مختلفة، و باختلافهما تختلف المدارات التى تسير الشمس فيها، فعلى هذا تكون القبلة ربع الدائرة المفروضة التى تمرّ بسطح الكعبة.

و أمّا ما هو المفهوم منهما عند العرف فإنّه لا يتوجّه إلى أنّ للشمس مشارق و مغارب مختلفة، بل يفهم منهما الطرفين اللذين يتقاطع الخطّ الخارج منهما مع الخطّ الذى يخرج من نقطة الشمال إلى الجنوب، فعلى هذا تكون القبلة نصف الدائرة المذكورة تقريباً.

و على أىّ تقدير فتدل الروايتان على أوسع قبلة، إلّا أنّ المعنى الثانى غير مفتى به لأحد من الأصحاب. هذا، و يمكن أن يقال: إنّهُ ليس المراد بقول الإمام عليه السلام: «ما بين المشرق و المغرب قبله» أنّه قبلة لجميع الأشخاص فى تمام الحالات حتى يدل على أوسع دائرة القبلة مطلقاً، بل المراد أنّه قبلة فى الجملة.

توضيحه، إنّ الإمام عليه السلام ذكر فى رواية زرارة أنّه «لا صلاة إلّا إلى القبلة» و معناه أنّه لا يصدق عنوان الصلاة على فعل من كان

مستقبلا إلى غيرها فسأل الراوى عن حدّ القبلة التى لو كان المصلّى متوجّها نحوها لصدق على فعله أنّه صلاة فقال: «ما بين المشرق و المغرب قبله كلّ» فقوله هذا بيان لحدّ صدق الصلاة، و ذلك قضية مجملّة لا تدلّ على أنّها قبله لجميع المصلّين فى جميع الحالات، فيمكن أن يختصّ ذلك بحال الاشتباه أو خطأ المجتهد فى اجتهاده أو غيرهما من الأعذار.

و بالجملة: فمفاد الرواية صدق عنوان الصلاة على الصلاة الواقعة إلى ما بين المشرق و المغرب، و أمّا كون ذلك الصدق ثابتا بنحو الإطلاق و فى جميع الموارد فلا يستفاد منها أصلا، و الشاهد على ذلك ما رواه عمّار الساباطى عن أبى عبد الله عليه السّلام قال فى رجل صلّى على غير القبلة فيعلم و هو فى الصلاة قبل أن يفرغ من صلاته،

نهاية التقرير، ج 1، ص: 212

قال: «إن كان متوجّها فيما بين المشرق و المغرب فليحوّل وجهه ساعة يعلم، و إن كان متوجّها إلى دبر القبلة فليقطع الصلاة ثمّ يحوّل وجهه إلى القبلة ثمّ يفتح الصلاة» «1» فإنّ ظاهر هذه الرواية أنّ القبلة التى لو كان المصلّى عالما بها من أوّل صلاته لوجب عليه أن يتوجّه نحوها، هى الأخصّ ممّا بين المشرق و المغرب، و المراد بدبر القبلة ليس هى النقطة المقابلة لها، بل المراد به بقريته سابقه هو الذى لا يكون مشرقا و لا مغربا و لا بينهما، و ما رواه عبد الله بن جعفر فى قرب الإسناد عن الحسن بن ظريف، عن الحسين بن علوان، عن جعفر بن محمّد، عن أبيه عن عليّ عليهم السّلام أنّه كان يقول: «من صلّى على غير القبلة و هو يرى أنّه على القبلة ثمّ عرف بعد ذلك فلا إعادة عليه إذا كان فيما بين المشرق و المغرب» «2». و تقريب دلالتها على ذلك يعلم ممّا ذكر آنفا.

ثمّ إنّ قد روى نظير هاتين الروايتين بعض العاقية عن ابن عمر عن رسول الله صلّى الله عليه و آله «3»، و المترائى من الناقلين أنّها معمول بها عندهم، و لذا حملوها على المناطق التى وقعت فى شمال مكّة كالمدينة و نحوها.

و ممّا يؤيد أيضا ما ذكرنا من أوسع دائرة القبلة، ما ذكره المحقق فى الشرائع «4» علامة لأهل العراق من جعل الجدى خلف المنكب الأيمن أو جعل عين الشمس وقت الزوال على الحاجب الأيمن أو جعل المشرق على الأيمن و المغرب على الأيسر، فإنّ مقتضى هذه العلامات مختلف فإنّ المصلّى لو عمل على طبق الأمانة

(1) الكافي 3: 285 ح 8، التهذيب 2: 48 ح 159 و ص 142 ح 555، الاستبصار 1: 298 ح 1100، الوسائل 4:

315. أبواب القبلة ب 10 ح 4.

(2) قرب الإسناد: 107 ح 381، الوسائل 4: 315. أبواب المواقيت ب 10 ح 5.

(3) السنن الكبرى ج 2: 9.

(4) شرائع الإسلام 1: 66.

نهاية التقرير، ج 1، ص: 213

الأولى يلزم عليه أن ينحرف عن نقطة الجنوب نحو المغرب بقليل لو جعلنا المنكب عبارة عمّا بين المفصل و العنق، و لو جعلناه عبارة عمّا بين المفصل و العنق لزم أن ينحرف كثيرا.

و أمّا لو عمل على طبق الأمانة الثانية لزم الانحراف عن نقطة الجنوب نحو المشرق فإنّ الشمس تكون فى تلك الحالة على دائرة نصف النهار، و جعلها فى هذه الحالة على الحاجب الأيمن يستلزم الانحراف المذكور، و أمّا لو راعى العلامة الثالثة فاللازم أن يتوجّه نحو نقطة الجنوب.

فظهر أنّ مقتضى هذه العلامات لا يكاد يجتمع، و عدم الاجتماع مع كونها علامة لأهل بلد واحد دليل على ما ذكرنا، إلّا أن يقال إنّ هذه الأمانة ليست علامات لجميع أهل العراق بل يختصّ كلّ واحدة منها ببلد منه، فالعلامة الاولى تكون أمانة لأوساط العراق كالكوفة، و الثانية لأطرافه الغربية كسنجار، و الثالثة لأطرافه الشرقية كالبصرة و ما والاها، و لكن يبعد ذلك عدم القرينة على



التخصيص، مضافا إلى وجود القرينة على الخلاف، و هي أن قبلة الأطراف الغربية من العراق كالموصل، هي نقطة الجنوب دون الانحراف عنها إلى جانب المشرق.

وقد تلخص من جميع ما ذكرنا أن قبلة البعيد هي ربع الدائرة التي تمرّ بسطح الكعبة، و تقع الكعبة في جزء منها، فيكفي توجه المستقبل نحو ذلك الربع، و هو الربع الذي يكون محاذيا للإمام الذي هي جهة من الجهات الأربع، فإن الشخص إذا وقف في مركز دائرة، يكون كل ربع من هذه الدائرة محاذيا لربع دورة رأسه، فيكفي محاذاة ربع دورة الرأس المسمى بالوجه لربع الدائرة الكبيرة التي وقع الشخص في مركزها، و هو الربع الذي يكون مشتملا على الكعبة، فافهم و اغتنم.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٢١٤

### المسألة الثانية: كفاية العمل بالمظنة في القبلة

#### إشارة

لو علم المستقبل بالجهة التي وقعت الكعبة فيها بسبب الأمارات التي عيّنت شرعا لتعين القبلة أو غيرها، و جب عليه العمل على طبقه. و دعوى أن تلك الأمارات لا تفيد العلم بالقبلة بل تورث الظن بها.

مدفوعة بأننا لا نسلّم ذلك إذا كانت القبلة للبعيد هي الجهة بالمعنى المذكور، فإنها بناء عليه تفيد العلم قطعا. نعم لو كانت القبلة هي عين الكعبة، فالتحقيق أنها تفيد الظن بها كما عن الشهيد الثاني و غيره «١»، و لو لم يعلم بتلك الجهة كما إذا كانت الشمس في النهار، أو القمر و سائر النجوم في الليل مستورة تحت غيم و نحوه، و لم يتميز قطب الشمال أو الجنوب، ففي كفاية العمل بالمظنة أو عدمها خلاف.

و منشأ الخلاف اختلاف الأخبار الواردة في هذا المقام، فطائفة منها تدل على كفاية العمل بالظن، مثل ما رواه الكليني في الصحيح عن زرارة قال: قال أبو جعفر عليه السلام: «يجزئ التحريّ أبدا إذا لم يعلم أين وجه القبلة» «٢» فإن لفظ التحريّ قد أطلق على العمل على طبق الراجح، فإنه هو الأخرى من العمل بالمرجوح، كما هو المتداول في تلك الأزمنة.

و المراد بالاجزاء إمّا أن يكون هو الاجزاء بالنسبة إلى مقام العمل، بمعنى أنه يجوز للمكلف في مقام العمل أن يعتمد على الظن و يعمل على طبقه، و حينئذ فلا

(١) مسالك الأفهام ١: ١٥٦، الروضة البهية ١: ١٩٢، الذكري ٣: ١٦٢، جامع المقاصد ٢: ٦٩، مدارك الأحكام ٣:

١٣١-١٣٢.

(٢) الكافي ٣: ٢٨٥ ح ٧، التهذيب ٢: ٤٥ ح ١٤٦، الاستبصار ١: ٢٩٥ ح ١٠٨٧، الوسائل ٤: ٣٠٧. أبواب القبلة ب ٦ ح ١.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٢١٥

تعرض في الرواية لحال المكلف بعد انكشاف الخلاف.

و إمّا أن يكون هو الاجزاء بالنسبة إلى الواقع، و معناه أنه يكفي ذلك واقعا كصورة العلم بالقبلة، فيجزى العمل على طبق المظنة، و لو انكشف الخلاف و هو الظاهر من الرواية.

ثم إن فيها إشعارا بأن عدم العلم بالقبلة أمر قد يتفق و هو مؤيد لما ذكرناه من أن قبلة البعيد هي الجهة دون العين، إذ لو كانت قبلة البعيد هي العين لزم أن تكون صورة عدم العلم أكثر من صورة العلم كما لا يخفى، و مثل رواية سماعة قال: سألته عن الصلاة بالليل و النهار إذا لم ير الشمس و لا القمر و لا النجوم؟ قال عليه السلام: «اجتهد رأيك و تعمّد القبلة جهدك» «١». فإن الرأي هو المشى على

طبق الظن.

وجملة من الأخبار تدل على كفاية الصلاة إلى إحدى الجوانب الأربع للمتخير، مثل ما رواه زرارة و محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام أنه قال: «يجزئ المتخير أبدا أينما توجه إذا لم يعلم أين وجه القبلة» (٢). و مرسله ابن أبي عمير عن بعض أصحابنا، عن زرارة قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن قبله المتخير؟ فقال:

«يصلّى حيث يشاء» (٣) فإنّ ظاهرهما كفاية الصلاة إلى أيّ جهة شاء المصلّي المتخير.

و المراد بالمتخير إما من لا علم له كما يدل عليه ذيل الرواية الأولى فيشمل صورة المظنة أيضا، و حينئذ فيتحقق التعارض بينهما و بين الروايتين المتقدمتين الداليتين على وجوب العمل بالظن، و قاعدة الجمع حينئذ تقتضى التخصيص و حمل

(١) الكافي ٣: ٢٨٤ ح ١، التهذيب ٢: ٤٦ ح ١٤٧ و ص ٢٥٥ ح ١٠٠٩، الاستبصار ١: ٢٩٥ ح ١٠٨٩، الوسائل ٤: ٣٠٨. أبواب القبلة ب ٦ ح ٢.

(٢) الفقيه ١: ١٧٩ ح ٨٤٥، الوسائل ٤: ٣١١. أبواب القبلة ب ٨ ح ٢.

(٣) الكافي ٣: ٢٨٦ ح ١٠، الوسائل ٤: ٣١١. أبواب القبلة ب ٨ ح ٣.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٢١٦

هاتين الروايتين على المتخير غير الظان، و إما أن يكون هو من لا علم له و لا ظن، كما هو الظاهر من المتخير، فإنّ من كان ظانًا بشيء لا يكون عند العقلاء و العرف متخيّرًا في ذلك الشيء، فعلى هذا لا تعارض بين الطائفتين، بل تكون الطائفة الأولى واردة على الثانية، و الظاهر من الروايتين هو الاحتمال الثاني، فإنّ من كان ظانًا بالقبلة و صلّى إلى الجانب الموهوم، يعدّ فعله عند العقلاء قبيحا، فإنّه من ترجيح المرجوح على الراجح، هذا.

و بعض الأخبار الواردة في الباب يدلّ على وجوب الصلاة إلى أربعة جوانب، مثل ما رواه الشيخ بإسناده عن محمد بن علي بن محبوب، عن العيّاس، عن عبد الله بن المغيرة، عن إسماعيل بن عباد، عن خراش، عن بعض أصحابنا، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قلت: جعلت فداك إن هؤلاء المخالفين علينا يقولون: إذا أطبقت علينا أو أظلمت فلم نعرف السماء كنا و أنتم سواء في الاجتهاد، فقال: «ليس كما يقولون، إذا كان ذلك فليصل لأربع وجوه» (١).

و مقتضى هذه الرواية وجوب الصلاة لأربع وجوه في مورد المظنة، فتعارض جميع الروايات المتقدمة، و لكنّها موهونة من جهة مجهولية بعض روايته كخداش [خراش]، و من جهة الإرسال، مضافا إلى أنّ مقتضى ظاهرها أنّ الشيعة لا يعمل على طبق الظن أصلا و لو في مورد، مع أنّه خلاف ما عليه جميع علمائهم من العمل بالظن في موارد كثيرة، كالظن في الركعتين الأخيرتين في الصلاة، و غيره من الموارد، فلا يمكن الاعتماد على مثل هذه الرواية.

و لم يبق معارض للطائفة الأولى من الأخبار الدالة على وجوب العمل بالمظنة إلّا بعض ما يدل من الأخبار على وجوب الصلاة إلى أربعة جوانب عدا الرواية

(١) التهذيب ٢: ٤٥ ح ١٤٤، الاستبصار ١: ٢٩٥ ح ١٠٨٥، الوسائل ٤: ٣١١. أبواب القبلة ب ٨ ح ٥.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٢١٧

المتقدمة، و هي مرسله الصدوق قال: روى فيمن لا يهتدى إلى القبلة في مفازة «أنّه يصلّى إلى أربعة جوانب» (١). و مرسله الكليني قال: و روى أيضا «أنّه - أي المتخير - يصلّى إلى أربع جوانب» (٢).

و مقتضى الجمع أن يقال: إنّ الطائفة الأولى من الأخبار تكون أخصّ من المرسله الأولى لو كان المراد بعدم الاهتداء هو عدم الاهتداء

علما، فيجب تخصيصها بها، و لو كان المراد به عدم الاهتداء و لو ظننا فلا تعارض بينهما.

و أما المرسله الثانيه فموردها المتحير، و قد عرفت الجمع بين الأخبار الواردة في المتحير و الأخبار الداله على وجوب التحري و العمل بالظن، فراجع.

نعم تبقى المعارضه بين نفس الأخبار الواردة في المتحير و سيجيء حكمه.

هذا كله فيما إذا تمكّن المصلّي من تحصيل الظنّ، و أمّا إذا لم يحصل له العلم و لا الظنّ، بل كان متحيراً في جهه الكعبه، فمقتضى بعض الأخبار كروايه زراعه و محمّد بن مسلم المتقدمه المرويّه في الفقيه، و مرسله ابن أبي عمير المتقدمه المرويّه في الكافي. أنّه يجزى المتحريّ أينما توجه، و إلى أيّ جهه شاء، و مقتضى مرسلتي الصدوق و الكليني المتقدمتين أيضا وجوب الصلاة إلى أربعه جوانب.

و الروايتان الأوليان و إن كانتا مرسلتين أيضا إلّا أنّ الإرسال لا يضرّ باعتبارهما، لانجباره بفتوى جّل الأصحاب على طبق مضمونهما، و كيف كان فمرجع الخبرين الأولين إلى سقوط شرطيه الاستقبال في صورة التحير، و مرجع الأخيرين إلى ثبوتها مطلقا، فيتعارضان فيسقطان، فيرجع إلى الإطلاقات الداله على شرطيه الاستقبال مطلقا حتّى في صورة التحير، و قد تقدّم بعضها في أوّل

(١) الفقيه ١: ١٨٠ ح ٨٥٤، الوسائل ٤: ٣١٠. أبواب القبلة ب ٨ ح ١.

(٢) الكافي ٣: ٢٨٦ ذ ح ١٠، الوسائل ٤: ٣١١. أبواب القبلة ب ٨ ح ٤.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٢١٨

المبحث.

ثمّ إنّ المراد بالظنّ الذي يجب العمل على طبقه هو الظنّ الحاصل بعد التحريّ و الاجتهاد، لا الأعمّ منه و من الظنّ الابتدائي، لظهور الأخبار في ذلك كخبر سماعه المتقدم وغيره.

ثمّ إنّ هل يكفي في مورد المظنّه أن يصلّي إلى الجوانب الأربعه الذي هو مقتضى الاحتياط أم لا يجوز، بل يجب العمل على طبقها؟ و جهان مبتيان على أنّه هل يكفي للمكلف القادر على تحصيل الامتثال التفصيلي و لو ظنّا أن يقتصر على الامتثال الإجمالي أم لا، بل يجب عليه إتيان العمل على نحو الامتثال التفصيلي و لو ظنّا؟ و قد ذكر في محلّه «١» فراجع.

ثمّ إنّ ما ذكرنا من أنّه تجب الصلاة إلى أربعه جوانب على المتحير الذي لا يتمكّن من تحصيل العلم و لا الظنّ، إنّما هو في صورة تمكّنه من الصلاة إليها، كما إذا لم يكن الوقت مضيقا و لم يكن عرض به ما يمنعه عنها، و أمّا إذا لم يتمكّن من الصلاة إلى أربعه جوانب، إمّا لضيق الوقت، أو لشيء من الموانع و الطوارئ، فإن لم يتمكّن إلّا من الصلاة إلى جهه واحده فقط فيجب عليه صلاة واحده إلى جهه واحده مخريرا في تعيينها، كما يدلّ على ذلك ما دلّ على أنّ المتحير يصلّي إلى أيّ جهه شاء «٢»، بعد حملها على صورة عدم تمكّنه من الصلاة إلى الجوانب الأربعه، لمعارضتها لما يدلّ على أنّه يجب على المتحير الصلاة إليها «٣».

و هل يجب عليه بعد التمكن و زوال المانع أن يصلّي إلى باقي الجهات أو لا؟

و جهان مبتيان على أنّه هل يستفاد من الروايات الداله على كفايه الصلاة إلى

(١) فرائد الأصول: ١٤.

(٢) الوسائل ٤: ٣١١. أبواب القبلة ب ٨ ح ٣.

(٣) الوسائل ٤: ٣١٠-٣١١. أبواب القبلة ب ٨ ح ١ و ٤.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٢١٩

إحدى الجهات- بعد حملها على الصورة المذكورة- سقوط شرطية القبلة في تلك الصورة، و إن الصلاة الواحدة هو التكليف الواقعي لذلك الشخص، و لو لم يصادف القبلة، أو أنه لم يسقط شرطيتها و أن المكلف به، الصلاة إلى القبلة الواقعية؟ غاية الأمر أنه يكتفى بالواحدة، لعدم تمكنه من الصلاة إلى باقى الجهات، فإذا تمكن و زال المانع فى الوقت أو خارجه يجب عليه الصلاة إلى بقية الجهات، و لعل الظاهر من الرواية هو المعنى الأول فتدبر.

و أما إذا تمكن من الصلاة إلى جهتين أو ثلاث جهات، ففي وجوب صلاة واحدة إلى جهة واحدة فقط، أو وجوب مقدار تمكن منه، خلاف، فالمحكى عن بعض هو الاكتفاء بالواحدة، و عدم وجوب الزائدة عليها «1»، و استدلاله بأن وجوب الصلاة إلى الجوانب الأربعة إنما هو مقدمة للعلم بتحقق الواجب الواقعي الذى هو الصلاة إلى القبلة الواقعية، و من المعلوم أن المقدمة العلمية إنما تجب مع تحقق العلم بعدها، و أما مع عدم إمكان تحققه فغير واجبة عند العقل، و المفروض فى المقام أن المكلف غير قادر على الإتيان بجميع الاحتمالات التى توجب العلم و يتحقق بعدها.

و فيه: أن العلم بتحقق الواجب الواقعي ليس واجبا مستقلاً فى مقابل نفس الواجب الواقعي حتى تجب مقدماته الوجودية، و استحق المكلف بإتيانه المثوبة، و بمخالفته العقوبة، اللتين يستحقهما المكلف بسبب اطاعة الواجب الواقعي و مخالفته، بل المكلف لما توجه إليه التكليف الصادر من المولى و علم به، يحكم العقل عليه بأنه يجب عليك امتثاله، فإذا كان المكلف قادراً على الامتثال يقينى يحكم عليه بوجوبه. و أما إذا لم يتمكن منه فالعقل يحكم عليه بوجوب السعى،

(1) الفقيه 1: 179، و حكاها عن العمانى فى مختلف الشيعة 2: 67، مجمع الفائدة و البرهان 2: 67، مدارك الأحكام 3: 136، الحدائق 6: 400، مفاتيح الشرائع 1: 114، الذخيرة 1: 21.

نهاية التقرير، ج 1، ص: 220

و تحصيل الجهد فى حصول مراد المولى و مقصوده، فإذا تمكن من الامتثال الظنى يحكم بوجوبه عليه، فإذا جهد و سعى غاية السعى و لم يصادف ما أتى به للواجب الواقعي فهو معذور عنده.

و فيما نحن فيه تكون غاية السعى، إتيان مقدار يتمكن منه من الاحتمالات، لأن إتيان الواحدة يحتمل أنه لم يدرك الصلاة إلى القبلة الواقعية مع احتمال إدراكها فى باقى الصلوات، فإنه و إن لم يتمكن من الموافقة القطعية، و تترك الصلاة الواحدة مع الأكثر فى حصول الموافقة الاحتمالية إلا أن الموافقة الاحتمالية إذا كانت من وجوه متعددة بعضها أقرب إلى الامتثال يقينى من بعض آخر، يحكم العقل بوجوب إتيان ما هو الأقرب، نظير ما إذا علم بوجوب أحد الشئين المتباينين، و لم يتمكن من الإتيان بهما معا.

و لكن يرحح فى نظره وجوب أحدهما على الآخر، فإن العقل يستقل بترجيح الجانب المظنون، و يحكم بأنه لو كان الواجب الواقعي هو الطرف الموهوم لم يستحق المكلف عقاباً بل هو معذور، بخلاف ما إذا ربح الجانب الموهوم، لأن فى الصورة الأولى قد بذل المكلف جهده فى تحصيل مراد المولى بخلاف الثانية، فالأقوى فيما نحن فيه هو القول بوجوب مقدار يتمكن منه.

### فرع: إذا كان المكلف المتحيز متمكناً من الصلاة إلى الجوانب الأربعة

و لم يأت بشيء منها حتى زال تمكنه، و بقى متمكناً من الصلاة إلى أحدها فلا ريب فى وجوبها، و هل يجب عليه بعد الوقت أن يصلّى إلى باقى الجهات أو لا؟ و جهان مبتيان على سقوط شرطية القبلة فى هذه الصورة و عدمه.

و الأقوى هو السقوط و عدم وجوب القضاء بعد الوقت، لأنه لا يزاحم شرطية

نهاية التقرير، ج 1، ص: 221

القبلة مع الوقت كما يعلم بالاستقراء و التتبع فى موارد مزاحمة الوقت مع سائر الشروط بل بعض الأجزاء، كما فى صورة فقدان الماء

التي تجب الصلاة مع التيمم، فإنه لو لا أهمية الوقت لوجب أن يصلى المكلف مع الطهارة المائية ولو بعد الوقت، وكذا لو تنجس بدنه أو ثوبه، فإنه في الأول يجب عليه أن يصلى في الوقت مع نجاسة البدن، بمعنى أنه تسقط شرطية الطهارة من الخبث، وفي الثاني يجب عليه أن يصلى عاريا على قول، أو مع ثوبه المتنجس على قول آخر، فعلى الأول تسقط شرطية الستر، وعلى الثاني تسقط شرطية الطهارة من الخبث، وكما في صورة سقوط السورة لضيق الوقت ونحوه و تبدل بعض أجزائها بشيء آخر كذلك في صلاة الخوف.

وغير ذلك من الموارد، فإنه يعلم منها أن الشارع قد اهتم بالوقت، ولم يسقط شرطية في صورة المزاحمة مع الشروط الأخرى، ففي المقام إذا قيل: بأن المكلف مأمور بالصلاة إلى القبلة الواقعية، لزم أن تسقط شرطية الوقت، لأن الجمع بين التكليف الأدائي وحفظ شرطية القبلة أمر ممتنع، فبملاحظة رعاية الوقت يجب الحكم بسقوط شرطية القبلة، فالصلاة إلى الجهة الواحدة هي المأمور بها الواقعية لهذا المكلف، ومقتضى الإتيان بها سقوط الأمر، فلا وجه لوجوب الصلاة إلى باقى الجهات بعد الوقت.

إن قيل: مقتضى ما ذكر عدم عصيان المكلف لأجل تأخيره حتى زال تمكنه من الجوانب الأربعة، لأنه على الفرض قد أتى بما هو المأمور به واقعا، ولم يتحقق منه مخالفة أصلا، وليس هنا أمر آخر حتى يستحق المكلف بمخالفته العقوبة، لأن الأمر الذى يتوهم مخالفة المكلف له هو الأمر بالصلاة إلى القبلة الواقعية، ولكن يدفعه أن الأمر قد تعلق بطبيعة الصلاة والتخير بين أفرادها في أجزاء الوقت عقلي.

ومن المعلوم أن الشروط تختلف باختلاف حالات المكلف في أجزاء الوقت، ففي حالة وجدان الماء تكون الصلاة مع الطهارة الواقعية مصداقا لطبيعة الصلاة

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٢٢٢

التي هي المأمور بها، وفي حالة فقدانها تكون الصلاة مع الطهارة الترابية مصداقا لها، وفي حالة تمكن المكلف من الصلاة إلى القبلة الواقعية تكون الصلاة إليها مصداقا لطبيعة الصلاة، وفي حالة عدم التمكن تكون الصلاة مطلقا ولو مع عدم التوجه إلى القبلة مصداقا لها.

فباختلاف حالات المكلف من واجديته للشرائط أو فاقدته يختلف المأمور به الواقعي، ففيما نحن فيه تكون الصلاة إلى جهة واحدة هي المأمور بها الواقعية وقد امتثلها، فلا وجه للحكم بعصيان المكلف في مفروض المسألة.

قلت: نعم مقتضى ما ذكرنا هو ما قيل، ولكن أكثر الفقهاء بل جميعهم (١) قد تسالموا على ثبوت العصيان، بل يمكن أن يقال بأن العقل أيضا يحكم بثبوته فتدبر.

### المسألة الثالثة: التفريق بين الصلاتين إلى الجهات

يجوز لمن عليه صلاتان كالظهرين مع اشتباه القبلة أن يأتي بمحتملات الثانية مبتدأ من غير الجهة التي ابتدأ بها في محتملات الاولى، كأن ابتدأ بالظهر متوجها إلى المشرق وابتدأ بالعصر متوجها إلى المغرب، لإطلاق مرسلتي الصدوق والكلينى المتقدمتين الداليتين على أن المتخير يصلى إلى أربعة جوانب (٢).

و هل يجوز أن يدخل في محتملات الواجب اللاحق قبل الإتيان بجميع محتملات الواجب السابق، كأن صلى الظهر إلى جهة واحدة و العصر إليها، ثم صلى الظهر إلى جهة أخرى و العصر إليها، وهكذا إلى أن يأتي بجميع محتملاتهما، أو لا يجوز الدخول في الثاني، بل يعتبر في صحة الدخول فيه الفراغ اليقيني من

(٢) تقدّمتا في ص ٢١٧.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٢٢٣

الواجب السابق بإتيان جميع احتمالاته؟ وجهان، بل قولان مبنيان على أنه هل يجب مراعاة العلم التفصيلي من جهة الخصوصية المعبرة في الصلاة اللاحقة، و هي تأخرها عن الصلاة السابقة، لأنّ مراعاة العلم التفصيلي لازمة مهما أمكنت، فإذا امتنعت من جهة القبلة فلا وجه للحكم بعدم لزومها من جهة أخرى و هي التأخر و الترتب، أو أنه إذا كانت الخصوصية المذكورة لا توجب تردداً في الواجب زائداً على التردد الحاصل من جهة اشتباه القبلة كما في المقام؟ لأنّ ما يأتي به من أول احتمالات العصر إن كانت هي الصلاة إلى القبلة الواقعية فواجديتها للشرط معلومة، و إن لم يكن هي المأمور بها الواقعية، فلا ينفع ترتبها على الظهر الواقعي، فكلّ محتمل يأتي به من العصر إمّا واجد للشرط على تقدير كونه هو المأمور به الواقعي، و إمّا لا ينفع ترتبه على الظهر على تقدير عدم كونه كذلك، فلا تجب مراعاة العلم التفصيلي من جهة هذه الخصوصية أيضاً.

و ممّا ذكرنا ظهر أنه لا يجوز التمسك باستصحاب عدم الإتيان بالظهر الواقعي، لأنّ ما يترتب عليه إنّما هو عدم جواز الدخول في العصر الواقعي، و نحن أيضاً نقول به، و لذا لا نجوز الإتيان بجميع احتمالات العصر قبل الفراغ اليقيني من الظهر، و لكن ندعى أنّ ما يأتي به هو العصر الواقعي لو كانت الصلاة السابقة عليه هي المأمور بها الواقعية، و على هذا فترتبه على الظهر ثابت في جميع احتمالاته.

ثمّ إنه لا يجوز أن يبتدئ في هذا الفرض بمحتملات العصر إلى غير الجهة التي ابتدأ في الظهر بها، لأنّ مقتضى ما ذكرنا أنّ كلّ محتمل يأتي به من العصر مترتب على الظهر على تقدير أن يكون هو المأمور به الواقعي، و في صورة تخالف الجهتين لا يعلم بثبوت الترتب على التقدير المذكور، لأنّ العصر الذي يأتي به على غير جهة الظهر يحتمل أن يكون هو المأمور به الواقعي، و حينئذ لا يكون واجداً لشرطه و هو الترتب على الظهر كما هو واضح.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٢٢٤

### المسألة الرابعة: إذا لم يتمكّن من جميع محتملات الصلاتين

إذا كان على المتحرّير الذي يجب عليه أن يصلّي إلى أربعة جوانب صلاتان كالظهرين، و لم يتمكّن من الإتيان بجميع محتملاتهما، كالثمان في الفرض لضيق الوقت أو غيره، بل تمكّن من الإتيان بخمس أو ستّ أو سبع، فهل يجب عليه إيراد النقص على الاولى و صرف الوقت في محتملات الثانية؟ أو أنه يجب عليه رعاية محتملات الاولى و إيراد النقص على الثانية؟ وجهان مبنيان على أنّ المقدار الذي يختصّ بالعصر من آخر الوقت هل هو مقدار الصلاة إلى القبلة الواقعية، فلا يختلف باختلاف حال المكلف من حيث العلم بالقبلة و الجهل بها، أو مقدار ما يجب على المكلف إتيانه، فيختلف باختلاف حاله كصورة القصر و الإتمام؟ فإنّ المقدار الذي يختصّ بالعصر من الوقت للمسافر هو مقدار إتيان ركعتين، و للحاضر مقدار أربع ركعات، فعلى الوجه الأوّل يجب عليه إيراد النقص على الثانية، و على الثاني تجب رعاية محتملات الثانية و إيراد النقص على الاولى، و الأظهر هو الأوّل. و احتمال السيّد الطباطبائي قدس سرّه في العروة ثبوت التخيير بين إيراد النقص على الاولى أو الثانية «١». و الظاهر أنه لا وجه لهذا الاحتمال، لأنّ الأمر دائر بين الوجهين، إمّا أن نقول باختلاف مقدار وقت صلاة العصر باختلاف حالات

(١) العروة الوثقى ١: ٤١٠ مسألة ١٤.



المكلف من حيث علمه بالقبلة أو جهله بها، أو نقول بعدم الاختلاف، فمقداره هو مقدار الصلاة إلى القبلة الواقعية، فعلى الأول يتعين إيراد النقص على الأولى وعلى الثاني يتعين إيراده على الثانية، ولا يبقى وجه للتخيير بين الأمرين.

نعم قد يقال في وجهه بناء على الوجه الثاني - وهو اختصاص وقت العصر بمقدار الصلاة إلى القبلة الواقعية -: بأن الأمر يدور بين الوجهين: أحدهما حفظ شرطية القبلة في صلاة الظهر، و سقوطها بالنسبة إلى صلاة العصر، و الآخر عكس ذلك، لأن ما سوى الوقت المختص بالعصر مشترك بينه وبين الظهر، فيمكن رعاية القبلة في الأولى بإتيان جميع احتمالاتها، و سقوطها في الثانية، و يمكن العكس، و حيث لا مرجح لأحدهما على الآخر فيجب الحكم بالتخيير، هذا.

و يمكن الذب عنه بأن يقال: إنه لا إشكال في أن صلاة العصر مترتبة على الظهر و متأخرة عنه، فما دام لم يأت بصلاة الظهر لا يكون قادرا عليها، فإذا كانت صحّة الثانية في الوقت المشترك تتوقف على الإتيان بالظهر الواقعي، و المفروض أن المكلف حين الإتيان بصلاة الظهر يكون قادرا على رعاية القبلة فيها بالإتيان بجميع الاحتمالات، فلا وجه للحكم بالتخيير بين مراعاتها في الظهر دون العصر و العكس، نظرا إلى أنه بعد الإتيان بالظهر لا يكون متمكنا من رعايتها في العصر، و ذلك كما أن المكلف الذي يكون بالفعل مختارا لا يجوز له أن يعامل مع نفسه معاملة المضطر لأجل أنه يصير في الاستقبال مضطرا، ألا ترى أنه لو كان الشخص الذي عليه صلاتان كالظهيرين عالما بالقبلة غير متردد فيها، و لكن لا يقدر على مراعاتها في كليهما، بل يتمكن من حفظها في خصوص إحداهما، لا يجوز أن يراعى القبلة في الصلاة اللاحقة دون السابقة، و هكذا باقى الشروط و الأجزاء، كما إذا لم يتمكن من القيام في تمام ركعات صلاته بل تمكن منه في إحدى الركعات مثلا،

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٢٢٦

فإنه لا يجوز له أن يترك القيام في الركعات السابقة لأجل حفظه في الركعات اللاحقة، إلى غير ذلك من الموارد. ثم إنه بعد ورود النقص على الظهر بناء على الوجه الأول، أو على العصر بناء على الوجه الثاني، هل يجب عليه مقدار ما تمكن من احتمالات الظهر أو العصر، أو لا يجب عليه إلا الإتيان بصلاة واحدة إلى جهة واحدة؟ وجهان، فلو كان المكلف متمكنا من الإتيان بسبع صلوات، و قلنا بأنه يجب إيراد النقص على الظهر مثلا، يجب عليه أن يأتي بثلاث احتمالات الظهر على الأول، و يكتفى بإتيان الواحدة على الثاني.

و هذان الوجهان متفرعان على القولين في المسألة السابقة، و قد تقدّم اختيار الوجه الأول. هذا كله فيما إذا تمكن من الإتيان بأكثر من أربع صلوات، و أمّا إذا لم يتمكن إلا من الإتيان بأربع أو ثلاث أو اثنين، فهل يجب عليه أن يصلّيها للظهر إلا واحدة، أو أن الوقت المشترك بين الظهر و العصر قد انقضى، و دخل الوقت المختص بالعصر، فيجب عليه أن يصلّيها جميعا للعصر؟ وجهان مبتنان على الوجهين اللذين ذكرناهما آنفا، من اختلاف مقدار وقت العصر باختلاف حال المكلف من حيث العلم و الجهل و عدمه، فعلى الأول يجب عليه أن يأتي بجميع الاحتمالات للعصر، و على الثاني يجب أن يأتي بواحدة منها للعصر و ما بقى للظهر، و قد تقدّم أن الأظهر هو الوجه الثاني.

ثم إنه بناء على الوجه الثاني هل يجب عليه أن يصلّي مقدار ما تمكن منه للظهر، و إن كان أكثر من الواحدة، أو لا يجب عليه إلا الإتيان بواحدة فقط كالعصر؟ قولان، و قد تقدّم وجههما، و لا يخفى أن هذين القولين يجريان بناء على الوجه الأول أيضا كما لا يخفى.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٢٢٧

**المسألة الخامسة: التكرار في الصلوات المندوبة و باقى الفرائض لفقد العلم و الظن**



كما أن المتحير في القبلة يجب عليه تكرار الصلاة إلى أربع جهات في الصلوات اليومية، كذلك يجب عليه التكرار مع فقد العلم و الظن في الصلوات المندوبة و باقى الصلوات الواجبة كصلاة الميت، و إن احتمل بعض فيها عدم وجوب التكرار «١»، و لكنه لا وجه له.

و لعل منشأ توهمه أن وجوب التكرار في الصلوات اليومية إنما هو لدلالة دليل شرعى تعبدى، و هو غير متعرض لحكم صلاة الميت إذا اشبهت القبلة و ترددت بين الجهات الأربع، و لكن قد عرفت أن وجوب التكرار إنما هو عقلي، و الأخبار تكون إرشادا إليه. نعم، الظاهر عدم وجوب التكرار في الصلوات التي لا يكون بناؤها على التكرار، كصلاة الجمعة و العيدين، هذا. و يجرى حكم الظن أيضا مع فقد العلم في باقى الصلوات الواجبة و المندوبة، و كما أن المتحير يجب عليه تكرار الصلاة، كذلك يجب عليه التكرار مع عدم العلم و الظن في الأجزاء المنسية و سجدتى السهو، و بناء على وجوب الاستقبال لهما كما هو الظاهر من الأدلة، فإذا كان وظيفته تكرار الصلاة إلى أربع جهات و علم بعد الإتيان بجميعها أنه لم يأت بالشهادة مثلا في شىء منها، يجب عليه قضائه إلى أربعة جوانب، و أما إذا علم أن جزءا قد نسيه في إحدى الصلوات المأتى بها، فيحتمل أن تجرى قاعدة الفراغ، لأنه و إن كان قاطعا

(١) الحدائق ٦: ٤٢٣.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٢٢٨

إجمالا- بنسيان بعض الأجزاء، و مورد قاعدة الفراغ هي صورة الشك في الإتيان به، إلا أنه لما كان المكلف بالنسبة إلى المكلف به الواقعى- الصلاة إلى القبلة الواقعية- شاكاً في الإتيان بالجزء، فلا مانع من جريان قاعدة الفراغ. و يحتمل أن يقال بوجوب القضاء عليه إلى أربع جهات، لأنه و إن كان شاكاً في الإتيان بالجزء بالنسبة إلى المكلف به الواقعى، إلا أن العقل الذى يحكم عليه بوجوب الصلاة إلى أربعة جوانب يقضى بوجوب القضاء إليها، لأنه يجب عليه لعلم بوجود جميع الصلوات مع أجزائها، فإذا كان عالما بنسيان جزء في إحداها فقد علم بأنه لم يأت بها مع أجزائها، فيجب عليه قضاء الجزء المنسى إلى أربع جهات لأجل العلم بوجود شرطه و هو استقبال القبلة. هذا، و لا يبعد ترجيح هذا الاحتمال فتدبر.

### المسألة السادسة: لو علم المتحير بفوات بعض المحتملات

إذا علم المتحير بعد الإتيان بمحتملات ما يجب عليه تكراره، بأنه لم يأت بجميع المحتملات، بل ترك واحدا منها مثلا، سواء تذكر في الوقت أو في خارجه أو علم ببطلان أحد المحتملات من جهة نقصانه لأجل ترك الركن فيه سهواً، فهل يجب عليه الإتيان بما علم أنه لم يأت به في الوقت أو بعده، و كذا إعادة ما وقع باطلا، أو لا يجب شىء منهما؟

وجهان، من جريان قاعدة الفراغ أو الشك بعد الوقت بالنسبة إليه، لأنه و إن كان قاطعا بترك أحد المحتملات، أو بنسيان الركن، إلا أنه يكون بالنسبة إلى المأمور به الواقعى- الصلاة إلى القبلة الواقعية- شاكاً في الإتيان به، أو نسيان الركن

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٢٢٩

فيه فتجرى قاعدة الشك بعد الوقت و قاعدة الفراغ، و مقتضاهما عدم وجوب الإتيان بالمحتمل الذى يعلم بعدم الإتيان به و عدم وجوب الإعادة فيما لو علم بترك الركن نسيانا.

و من أنه و إن كان شاكاً بالنسبة إلى المأمور به الواقعى في الإتيان به، أو في نسيان الركن فيه، إلا أنه بعد ملاحظة أن الشارع لم يسقط شرطية القبلة، و المفروض أن طريق إحرازها منحصر في الإتيان بالصلاة إلى أربعة جوانب و أنه يعلم بترك أحد المحتملات أو بترك الركن فيه سهواً الذى هو بمنزلة الأول يحكم العقل و العرف حكما قطعيا بوجوب الإتيان بما علم بفواته، و وجوب الإعادة عليه، و هذا

هو الأظهر، و في حكم ترك الركن سهوا ما لو علم بترك ما لا تبطل الصلاة بتركه سهوا، بل يجب عليه أن يقضيه بعد الفراغ من الصلاة كالشاهد و السجدة الواحدة، فإذا علم بترك التشهد مثلا في أحد المحتملات يجب عليه قضاؤه، و لا تجرى قاعدة الفراغ بالنسبة إليه كما عرفت.

ثمَّ إنه لا فرق فيما ذكرنا من وجوب الإتيان بما علم فوته، و إعادة المأتي به فاسدا من جهة ترك الركن سهوا بين العلم بعدم الإتيان بواحد معيّن من المحتملات أو بطلانه و بين العلم إجمالا بعدم الإتيان بواحد منها أو بطلانه، فيجب عليه في الصورة الأولى الإتيان بالصلاة إلى الجهة التي يعلم تفصيلا أنه لم يصل إلى تلك الجهة صلاة صحيحة، و في الصورة الثانية الإتيان بها إلى أربع جهات في كلا الفرضين لإحراز الصلاة إلى القبلة الواقعية، أما لو علم بترك ما لا تبطل الصلاة بتركه سهوا بل يجب عليه قضاؤه بعد الإتمام، فإن علم بتركه في واحد معيّن من المحتملات، فإن كان هو الأخير يجب عليه قضاؤه بعده إلى الجهة التي صلّى الأخير إليها، و إن كان غيره كما إذا علم بتركه في المحتمل الأول أو الثاني أو الثالث فيعلم حكمه من الفرض الآتي، و إن علم بتركه إجمالا- في أحد المحتملات، فالمسألة مبنية

نهاية التقرير، ج 1، ص: 230

على أن الأجزاء المنسية التي يجب قضاؤها بعد الفراغ من الصلاة هل تكون جزء للصلاة و تتمم لها؟

غاية الأمر أنه قد تغيرت مواضعها و اكتفى الشارع بإتيانها بعدها و أوجب سجدة السهو لأجل تغيير موضعها، أو أنها تكون مأمورا بها مستقلة، و المصلحة الفاتئة لأجل نسيانها في الصلاة تتدارك بها، فعلى الأول يشترط فيها عدم الانفصال عنها، و كذا كل ما يعتبر فيها من الاستقبال و غيره، بخلاف الثاني فإنه بناء عليه لا يضرب بها الانفصال و فعل المنافي عمدا أو سهوا، فإن قلنا بالثاني فيجب عليه فيما نحن فيه قضاؤها إلى الجهات الأربع و تتدارك بها ما فاتته من المصلحة، و يعلم حينئذ بالإتيان بالمأمور به الواقعي مع جميع أجزائه و شرائطه، و أما بناء على القول الأول الذي هو الظاهر من الأدلة، فلا يحصل العلم بإتيان الصلاة التامة إلى القبلة الواقعية بقضاء الجزء المنسى إلى أربع جهات، لأنه يحتمل حصول الانفصال بينه و بين الصلاة التي نسي جزءها، لأنه يحتمل نسيان الجزء في غير المحتمل الأخير، مضافا إلى احتمال الاستدبار عن القبلة كما هو واضح.

و المفروض أنه يجب عليه إحراز الاتصال، و واجديته لشرائط الصلاة، بل يحصل الاحتياط بقضاء الجزء المنسى كالشاهد مثلا بعد الإتيان بالمحتمل الأخير إلى الجهة التي صلّى الأخير إليها، ثمَّ الإتيان بثلاث صلوات تامة إلى الجهات الثلاث الأخرى، أو الإتيان ثانيا بالصلاة إلى أربعه جوانب.

و من هنا ظهر حكم الفرض السابق، فإنه إذا علم بترك التشهد في المحتمل الثالث مثلا، فطريق الاحتياط هو أن يأتي بصلاة تامة إلى الجهة التي صلّى المحتمل الثالث إلى تلك الجهة ثانيا، و هكذا حكم سائر فروضه.

نهاية التقرير، ج 1، ص: 231

### المسألة السابعة: مراتب الامتثال ثلاثة

قد ظهر من مطاوى ما ذكرنا أن مراتب امتثال الأمر المتعلق بالمأمور به الواقعي - و هي الصلاة إلى القبلة الواقعية - ثلاثة:

الأول: العلم التفصيلي بإتيانه مع تمكنه من تحصيله.

الثاني: التحزى و الاجتهاد و العمل على طبق المظنة من أي شيء حصلت، مع عدم التمكن من تحصيل العلم التفصيلي.

الثالث: العلم الإجمالي بإتيانه في صورة التحير و عدم التمكن من تحصيل العلم و الظن.

و في الاكتفاء به في صورة التمكن من تحصيل واحد منهما وجه، و هل ثبت في الشرع مرتبة أخرى و هي العمل على طبق الأمارات

التي عيّنت شرعا لتعيين القبلة، كوضع الجدى على القفا، و قبله بلد المسلمين، و قول صاحب الدار لمن دخل فيها، فيكتفى في مقام الامتثال بالعمل على طبقها و إن لم تفد الظنّ، أو لا؟ و لا يخفى أنه مع ثبوت كونها مرتبة أخرى غير المراتب المتقدمة لا إشكال في تقدّمها على التحزّي و الاجتهاد، و في تساويها مع المرتبة الاولى في مقام الامتثال تأمل و إشكال.

و كيف كان، فالظاهر انه لا يظهر من الأخبار أنّ ما ذكر يكون أماره بالخصوص، بحيث كان في العمل بالجدى مصلحة تتدارك بها المفسدة المترتبة على ترك الصلاة إلى القبلة الواقعية على فرض الخطأ، فالأمر بوضع الجدى على القفا في حال الصلاة مع عدم التمكن من العلم - كما هو مورد الرواية - إنّما هو لأجل أنه يفيد الظنّ، إن لم نقل بإفادته العلم بالقبلة التي هي جهة الكعبة دون عينها كما عرفت،

نهاية التقرير، ج 1، ص: 232

فاعتباره إنّما هو لذلك لا لأجل كونه أماره بالخصوص.

و أما قبله بلد المسلمين، ففيه: انه لم يدلّ على اعتبارها دليل سوى السيرة المستمرة بين الناس، فإنهم إذا دخلوا بلد المسلمين و تحيروا في القبلة لا يتفحصون عنها، بل يصلون إلى الجهة التي تطابق محاريب مساجدهم، و لعلها ليس لكون ذلك عندهم من الأمارات المخصوصة، بل لأجل أنهم لم يكونوا عالمين بالقبلة، يكون أقصى مراتب الامتثال لهم هو العمل بالظنّ، فاعتمادهم على المحاريب و قبور المسلمين إنّما هو لأجل إفادتهما ظنا قويا، و كذا قول صاحب الدار لمن دخل فيها.

فظهر ممّا ذكرنا أنّ مراتب الامتثال هي الثلاثة المذكورة و لا يزيد عليها قسم رابع.

### المسألة الثامنة: إذا صلى إلى جهة ثم تبين خطأ

إذا صلى إلى الجهة التي كان مأمورا بالتوجه إليها، ثم تبين خطأه بعد الفراغ من الصلاة، فإن كان منحرفا عن القبلة انحرافا يسيرا بحيث لم يبلغ حد المشرق و المغرب، ففي وجوب الإعادة عليه في الوقت فقط و عدمه مطلقا، قولان «1»:

و الأقوى هو الثاني، للأخبار المعروفة الدالة عليه كصحيحة معاوية بن عمّار أنّه سأل الصادق عليه السلام عن الرجل يقوم في الصلاة ثم ينظر بعد ما فرغ، فيرى أنه قد انحرف عن القبلة يمينا أو شمالا؟ فقال له: «قد مضت صلاته، و ما بين المشرق و المغرب قبله» «2».

(1) فعن المحقق الاجزاء كما في شرائع الإسلام 1: 67-68، المختصر النافع: 24، المعتمد 2: 74، و عن عدّة الإعادة مطلقا، المبسوط 1: 280، المقنعة: 97، المراسم: 61، الكافي في الفقه: 138.

(2) الفقيه 1: 179 ح 846، التهذيب 2: 48 ح 157، الاستبصار 1: 297 ح 1095، الوسائل 4: 314، أبواب القبلة ب 10 ح 1.

نهاية التقرير، ج 1، ص: 233

و صحيحة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام أنّه قال: «لا صلاة إلّا إلى القبلة». قال:

قلت: أين حدّ القبلة؟ قال: «ما بين المشرق و المغرب قبله كلّه» قال: قلت: فمن صلى لغير القبلة أو في يوم غيم في غير الوقت؟ قال: «يعيد» «1». و الظاهر عدم اختصاصهما بالمجتهد المخطئ بل يعمّ الناسي و الغافل.

و رواية عمّار الساباطي عن أبي عبد الله عليه السلام قال في رجل صلى على غير القبلة فيعلم و هو في الصلاة قبل أن يفرغ من صلاته، قال: إن كان متوجها فيما بين المشرق و المغرب فليحوّل وجهه إلى القبلة ساعة يعلم، و إن كان متوجها إلى دبر القبلة فليقطع الصلاة ثمّ يحوّل وجهه إلى القبلة ثمّ يفتتح الصلاة» «2».

و رواية حسن بن ظريف المروية في قرب الإسناد عن الحسين بن علوان عن جعفر بن محمّد عن أبيه، عن عليّ عليهم السلام أنّه كان

يقول: «من صلى على غير القبلة و هو يرى أنه على القبلة، ثم عرف بعد ذلك فلا إعادة عليه إذا كان فيما بين المشرق و المغرب» (٣).  
 و لا يعارض هذه الأخبار، الأخبار الدالة على وجوب إعادة في الوقت و عدمه في خارجه التي سيأتي ذكرها في الفرض الثاني.  
 أما الصحيحتان فإن كان المراد منهما أن ما بين المشرق و المغرب قبله حقيقة و بحسب الواقع، بأن يكون مراد الإمام عليه السلام في الصحيحة الأولى ردع السائل عمداً توهمه، من كون صلاته وقعت على غير القبلة، فهما واردتان على تلك الأخبار، لأنهما تدلان بالمطابقة على تعيين حد القبلة، فلا تعرض فيهم لفرض الصلاة إلى

(١) الفقيه ١: ١٨٠ ح ٥٥، الوسائل ٤: ٣١٢. أبواب القبلة ب ٩ ح ٢.

(٢) الكافي ٣: ٢٨٥ ح ٨، التهذيب ٢: ٤٨ ح ١٥٩، الاستبصار ١: ٢٩٨ ح ١١٠٠، الوسائل ٤: ٣١٥. أبواب القبلة ب ١٠ ح ٤.

(٣) قرب الاسناد: ١٠٧ ح ٣٨١، الوسائل ٤: ٣١٥. أبواب القبلة ب ١٠ ح ٥.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٢٣٤

غير القبلة بخلاف تلك الأخبار، فإنها تدل بظاهرها على حكم من صلى إلى غير القبلة، فالموضوع فيها أمر و فيهما أمر آخر. و إن كان المراد منهما أن الانحراف عن القبلة إلى ما بين المشرق و المغرب لا يضر بصحة الصلاة، بل الصلاة مع هذا الانحراف اليسير تكون كالصلاة إلى القبلة الواقعية.

و بعبارة أخرى، إن ما بين المشرق و المغرب يكون قبله لا مطلقاً، بل في الجملة، و في بعض الأحوال تنزيلاً، فمراد الإمام عليه السلام في الصحيحة الأولى هو تقرير السائل على ما ذكره مع حكمه بأوسعية دائرة القبلة في صورة الغفلة و النسيان و خطأ الاجتهاد، على ما يقتضيه إطلاقها، فهما حاكمتان على تلك الأخبار كما لا يخفى.

و أما الروايتان الأخيرتان فهما مخصصتان لتلك الأخبار، فيختص موردهما بما إذا كان الانحراف أزيد مما بين المشرق و المغرب، و لا يمكن العكس، لأنه لو كانت تلك الأخبار مخصصة لهما، و اختص موردهما بما إذا علم بالانحراف في خارج الوقت، يلزم أن تكون الخصوصية المذكورة فيهما، و هو كونه بين المشرق و المغرب لغوا، مع أنهما صريحتان في مدخليتها في الحكم بعدم وجوب إعادة. و مما ذكرنا ظهر ضعف ما اختاره صاحب الحدائق «١»، تبعاً للقدماء من الأصحاب، من وجوب إعادة عليه في الوقت مطلقاً، مستدلاً بأنه كما يمكن تقييد النصوص الدالة على وجوب إعادة في الوقت دون خارجه بما إذا لم يكن الانحراف إلى ما بين المشرق و المغرب، كذلك يمكن تقييد هذه الأدلة بإرادة عدم إعادة في خارج الوقت فقط، فإن بينهما تعارض العموم من وجه، و لا ترجيح للأول على الثاني، بل الأمر بالعكس، لأن القدماء من الأصحاب حكموا بوجوب

(١) الحدائق ٦: ٤٣٧.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٢٣٥

الإعادة في الوقت مطلقاً، و قيدوا الروايات الدالة على الحكم الأول، و ذلك لأن القدماء من الأصحاب لم يتعرضوا لحكم ما إذا كان الانحراف يسيراً، و عدم تعرضهم له يحتمل أن يكون لأجل طرحهم للروايات الدالة على ذلك، و هو بعيد مع صحتها.  
 و يحتمل أن يكون لهما فهموا منها من كون مدلولها إنما هو تعيين حد القبلة، خصوصاً على ما بيناه في معنى تلك الروايات من أن المراد بما بين المشرق و المغرب هو المقدار الذي لا يصدق على شيء منه أنه مشرق للشمس أو مغرب لها، و هو مساو لربع الدورة تقريباً، فهذه الروايات لم تكن متعرضة لحكم الانحراف عن القبلة.

هذا كله فيما إذا كان منحرفاً عن القبلة انحرافاً يسيراً، و أما إذا كان الانحراف أزيد مما بين المشرق و المغرب، فالأقوى فيه وجوب الإعادة في الوقت دون خارجه، لقاعدة الإجزاء بالنسبة إلى ما بعد الوقت، و للنصوص الدالة عليه:

كرواية عبد الرحمن بن أبي عبد الله عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا صلّيت و أنت على غير القبلة و استبان لك أنك صلّيت و أنت على غير القبلة و أنت في وقت فأعد و إن فاتك الوقت فلا تعد» (١).

و رواية يعقوب بن يقطين قال: سألت عبدا صالحا عن رجل صلّى في يوم سحاب على غير القبلة ثمّ طلعت الشمس و هو في وقت، أ يعيد الصلاة إذا كان قد صلّى على غير القبلة؟ و إن كان قد تحزّى القبلة بجهده أ تجزيه صلاته؟ فقال عليه السلام: «يعيد ما كان في وقت فإذا ذهب الوقت فلا إعادة عليه» (٢).

(١) الكافي ٣: ٢٨٤، ح ٣، التهذيب ٢: ٤٧ و ١٤٢ و ٤٩ ح ١٥١ و ٥٥٤، الاستبصار ١: ٢٦٩ ح ١٠٩٠، الوسائل ٤: ٣١٥. أبواب القبلة ب ١١ ح ١.

(٢) التهذيب ٢: ٤٨ و ١٤١ ح ١٥٥ و ٥٥٢، الاستبصار ١: ٢٩٦ ح ١٠٩٣، الوسائل ٤: ٣١٦. أبواب القبلة ب ١١ ح ٢. نهاية التقرير، ج ١، ص: ٢٣٦.

و مكاتبة محمد بن الحصين قال: كتبت إلى عبد صالح: الرجل يصلّى في يوم غيم في فلاة من الأرض و لا يعرف القبلة، فيصلّى حتّى إذا فرغ من صلاته بدت له الشمس فإذا هو قد صلّى لغير القبلة، أ يعتدّ بصلاته أم يعيدها؟ فكتب عليه السلام: «يعيدها ما لم يفته الوقت أو لم يعلم أنّ الله يقول و قوله الحقّ (فَأَيُّنَّمَا تُوَلُّوا فَتَمَّ وَجْهَ اللَّهِ)» (١) «٢».

و رواية سليمان بن خالد قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: الرجل يكون في قفر من الأرض في يوم غيم فيصلّى لغير القبلة، ثمّ يصحى فيعلم أنّه صلّى لغير القبلة كيف يصنع؟ قال عليه السلام: «إن كان في وقت فليعد صلاته، و إن كان مضى الوقت فحسبه اجتهاده» (٣).

و الاستفادة من هذه الأخبار عدم الفرق في عدم وجوب إعادة في خارج الوقت بين ما كان مستديرا للقبلة، و بين ما كان مستقبلا للمشرق أو المغرب أو ما بينهما إلى جهة الشمال. و لكن الشيخ قدس سرّه قال في محكيّ النهاية: و قد رويت رواية أنّه إذا كان أنّ من صلّى إلى استديار القبلة، ثمّ علم بعد خروج الوقت وجب عليه إعادة الصلاة و هذا هو الأحوط، و عليه العمل (٤). انتهى. و نظيره حكى السيد في الناصريات و ابن إدريس في السرائر (٥)، إلّا أنّهما لم يعتمدا عليه، و لا يخفى أنّ هذه الرواية و إن لم تكن مذكورة مسندة في الجوامع التي بأيدينا بل حكاها الشيخ قدس سرّه في محكيّ النهاية بنحو الإرسال، إلّا أنّه باعتبار إحاطة

(١) البقرة: ١١٥.

(٢) التهذيب ٢: ٤٩ ح ١٦٠، الاستبصار ١: ٢٩٧ ح ١٠٩٧، الوسائل ٤: ٣١٦. أبواب القبلة ب ١١ ح ٤.

(٣) الكافي ٣: ٢٨٥ ح ٩، التهذيب ٢: ٤٧ و ١٤٢ ح ١٥٢ و ١٥٣ و ٥٥٣، الاستبصار ١: ٢٦٩ ح ١٠٩١، الوسائل ٤: ٣١٧. أبواب القبلة ب ١١ ح ٦.

(٤) النهاية: ٦٤.

(٥) المسائل الناصريات: ٢٠٢ المسألة الثمانون، السرائر ١: ٢٠٥.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٢٣٧.

الشيخ بالأخبار المرويّة عن النبيّ و الأئمّة عليهم السلام نعلم بوجودها في الجوامع الأولى.

و لا يمكن أن يكون مراد الشيخ بهذه الرواية هي رواية عمّار الساباطي المتقدّمة، لأنّها ظاهرة في حكم ما لو كان مستديرا للقبلة، ثمّ علم بعد الفراغ قبل خروج الوقت، فالمورد فيهما مختلف، و أيضا لا يكون المقصود بها رواية عمرو بن يحيى قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل صلّى على غير القبلة، ثمّ تبينت القبلة و قد دخلت وقت صلاة أخرى؟ قال عليه السلام: «يعيدها قبل أن يصلّى

هذه التي قد دخل وقتها» (١). لأنها ظاهرة في تعيين وقت قضاء الصلاة التي وقعت على غير القبلة، بعد الفراغ عن أصل وجوب الإعادة، فهي غير مرتبطة بما تدلّ على أصل وجوب الإعادة أو القضاء، و على تقديره فهي لا تتعرض لحكم الاستدبار بالخصوص، بل تدلّ على حكم الصلاة التي وقعت على غير القبلة أعمّ مما كان مستدبرا.

فظهر أنّ الروايات الواردة في حكم المسألة التي نحن فيها لا- تنحصر بالطائفتين المذكورتين، بل فيها ما يدلّ على التفصيل بين الاستدبار وغيره، وهو ما رواه الشيخ في النهاية مرسلا، وقد استشكل فيها:

أولا: بأنها غير معلومة الحجية، إذ لو كانت مذكورة مسنده و نعلم برواتها لأطلعنا على قدح في رواتها و إن لم يطلع عليه الشيخ. و ثانيا: بأنها على فرض حجيتها معارضة مع الأخبار المتقدمة الدالة على عدم وجوب الإعادة في خارج الوقت مطلقا و لو كان مستدبرا. و ثالثا: بفتوى جماعة من قدماء الأصحاب على خلافها كالسيد المرتضى و ابن إدريس و ابن جنيد (٢). و لكن لا يخفى أنّ ضعفها على تقديره منجبر بفتوى كثير من

(١) التهذيب ٢: ٤٦ ح ١٤٩، الاستبصار ١: ٢٩٧ ح ١٠٩٨، الوسائل ٤: ٣١٣. أبواب القبلة ب ٩ ح ٥.

(٢) المسائل الناصريات: ٢٠٢ المسألة الثمانون، السرائر ١: ٢٠٥. و حكاه عن ابن الجنيد في مختلف الشيعة ٢:

٦٩.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٢٣٨

الأصحاب على طبق مضمونها كالمفيد في المقنعة، و الشيخ في جميع كتبه، و سلار و غيرهم (١)، و ليست معارضة مع الأخبار المتقدمة لأنها أحصّ منها، إذ التعارض بينهما إنّما هو في خصوص ما بعد الوقت، فتلك الأخبار تدلّ على عدم وجوب الإعادة مطلقا، و هذه تدلّ على وجوبها لو كان مستدبرا، فيجب أن يخصّص بها.

و فتوى من ذكر من الأصحاب على خلافها لا يوجب قدحا فيها، لأنّ بعضهم لا يعمل بالخبر الواحد أصلا و لو كان مسندا، كالسيد المرتضى، و ابن إدريس، و البعض الآخر لا يعلم من حاله أنّه محيط بالأخبار المروية عن النبيّ و الأئمة عليهم السلام، فلعله لم يطلع على هذه الرواية، فأفتى على طبق تلك الروايات المتقدمة، فالحكم بوجوب الإعادة لو كان مستدبرا مطلقا في الوقت و في خارجه غير بعيد، فما ذكره المحقق في الشرائع من أنّ الأظهر هو القول بعدم وجوب الإعادة في خارج الوقت مطلقا (٢) غير ظاهر، فضلا عن أن يكون أظهر. و العجب أنّه قدس سرّه مّمن يعتمد في نظائر المسألة على مجرد نقل الشيخ، و يطعن على من ردّه بالإرسال أو غيره!

ثمّ إنّ المراد بالاستدبار في الرواية التي رواها الشيخ (٣) ليس هي النقطة المقابلة للكعبة، بل المراد به هو الربع المقابل للربع من الدائرة التي وقعت الكعبة في جزء منه، و يجب التوجه في الصّلاة و غيرها إليه، و أيضا ليس المراد به ما هو خارج عمّا بين المشرق و المغرب، كما قد يتوهم من رواية عمّار الساباطي المتقدمة، باعتبار

(١) المقنعة: ٩٧، الخلاف ١: ٣٠٣ مسألة ٥١، المبسوط ١: ٨٠، النهاية: ٦٤، المراسم: ٦١، الغنية: ٦٩، المهذب ١: ٨٧، الكافي في الفقه:

١٣٩.

(٢) شرائع الإسلام ١: ٥٨.

(٣) النهاية: ٦٤.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٢٣٩

المقابلة بينه و بين ما بين المشرق و المغرب، لأنّ هذا التوهم ممنوع، و مع فرضه فلا يدلّ على أنّ المراد بالاستدبار فيما حكاه الشيخ أيضا ذلك، كما لا يخفى.



ثم إن ما ذكرنا- من وجوب الإعادة عليه في الوقت دون خارجه فيما إذا كان الانحراف كثيرا- إنما هو فيما إذا كان مأمورا بالتحزى و الاجتهاد، لعدم انكشاف الواقع، فتحزى ثم تبين مخالفته للواقع، و أما إذا كان عالما بالحكم و بالقبلة و لكن صلى إلى غير القبلة سهوا أو اشتباها، ففي إلحاقه بالصورة الأولى خلاف بين الأصحاب.

و ممن ذهب إلى الإلحاق و عدم التفصيل، المفيد قدس سره في المقنعة، و الشيخ في التهذيب و النهاية، و بعض المتأخرين كالمحقق الهمداني في المصباح «١»، و لكن الأقوى عدم الإلحاق وفاقا للعلامة في المختلف «٢». و احتج الشيخ- على ما حكاه عنه العلامة فيه و إن لم نجده في كتبه- بحديث الرفع «٣» و أجاب عنه بأن حديث الرفع لا يدل على رفع الحكم، بل المرفوع هي المؤاخذه، فلا يدل على عدم وجوب الإعادة.

أقول: إن كان المراد من حديث الرفع هو رفع حكم ما فعله الناسى في حال نسيانه، بمعنى أن الفعل الذى يفعله الناسى لو كان له حكم لو حلى و طبعه، فذلك الحكم مرفوع في حال صدوره نسيانا، فلا- يتم الاستدلال أيضا، لأن المرفوع أن الناسى المكلف بالصلاة إلى القبلة الواقعية لم يأت بها، ففي الحقيقة يكون كمن لم يصل أصلا، فهو لم يعمل عملا له حكم حتى يرفع ذلك الحكم في حال النسيان، بخلاف من كان مأمورا بالتحزى و الاجتهاد، فإن الحكم في حقه هي الصلاة إلى

(١) المقنعة: ٩٧، التهذيب ٢: ٤٧، النهاية: ٦٤، مصباح الفقيه كتاب الصلاة: ١١٥.

(٢) مختلف الشيعة ٢: ٧٣.

(٣) التوحيد: ٣٥٣ ح ٢٤، الخصال: ٤١٧ ح ٩، الوسائل ١٥: ٣٦٩. أبواب جهاد النفس ب ٥٦ ح ١.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٢٤٠

جهة ظن أنها القبلة، و لذا لو لم يكن دليل على وجوب الإعادة عليه في الوقت لم نقل بوجوبها عليه، لأن الأمر الظاهرى يقتضى الإجزاء و لو انكشف الخلاف في الوقت، و هذا بخلاف الناسى فإن الحكم في حقه هي الصلاة إلى القبلة الواقعية، و المرفوع عدم مطابقة عمله لها.

ثم إنه على تقدير دلالة حديث الرفع على عدم وجوب الإعادة فهو معارض بحديث رواه زرارة عن أبى جعفر عليه السلام قال: «لا تعاد الصلاة إلا من خمسة: الطهور و الوقت و القبلة و الركوع و السجود» «١» لأن مورده صورة النسيان فقط، لا ما يشمل العامد و الجاهل كما قال به بعض، لأن التعبير بالإعادة لا يناسبها، فإنها إنما تستعمل في مورد يكون الشخص قاصدا لامتنال التكليف المتوجه إليه، و يكون هو الداعى له على إتيان العمل.

غاية الأمر أنه منعه عن إتيانه تاما بأجزائه و شرائطه بعض الطوائى القهرية، و إلا فالعامد الذى يترك عمدا بعض ماله دخل في تحقق المأمور به، أو يفعل بعض ما كان وجوده مضرا به لا- يكون قاصدا في الحقيقة لإتيان المأمور به، فلا- يقال عليه أنه يجب عليك الإعادة، بل يقال: إنه يجب عليك أصل الصلاة كما هو واضح.

نعم لا يبعد أن يكون شاملا للجاهل القاصر الذى يعتقد صحته ما يفعله، و إن كان في الواقع فاسدا، و سيأتى في بعض المباحث الآتية مزيد توضيح لذلك فانتظر. فإذا انحصر مورد حديث لا تعاد بصورة النسيان و لم يكن عاما له و لغيره، فيكون حينئذ مخصصا لحديث الرفع، و حاكما عليه كما لا يخفى.

ثم إنه لا دلالة للأخبار المتقدمة المفصلة بين الوقت و خارجه على عدم الفرق بين الناسى و غيره كما يظهر من بعض، لأنك عرفت أن موردها ما إذا كانت علائم

(١) الفقيه ١: ١٨١ ح ٨٥٧، التهذيب ٢: ١٥٢ ح ٥٩٧، الوسائل ٤: ٣١٢. أبواب القبلة ب ٩ ح ١.



نهاية التقرير، ج 1، ص: 241

الانكشاف مفقودة لأجل العمى أو الغيم أو غيرهما، فلا يشمل صورة النسيان، فالواجب الرجوع في حكم هذه الصورة إلى القواعد، و هي تقتضى وجوب الإعادة عليه في الوقت و في خارجه مطلقا، حتى ما إذا لم يكن مستدبرا للقبلة، فإنه لم يأت بما هو المأمور به. و المفروض أنه لم يتوجه إليه أمر ظاهري حتى يقال باقتضائه للإجزاء، فيجب عليه الإعادة كما يدل عليه أيضا حديث لا تعاد على ما عرفت.

هذا كله فيما إذا كان الانحراف كثيرا، و أما إذا كان يسيرا فمقتضى حديث الرفع و إن كان عدم وجوب الإعادة، بناء على أن المراد برفع النسيان هو رفع حكم كل ما صار النسيان سببا له، من فعل أو ترك، فإذا صلى مع نسيان السورة مثلا فهو يقتضى عدم وجوب الإعادة عليه، و عدم كون السورة جزء في حال النسيان، فما يترتب على تركها من عدم تحقق المركب و عدم الإتيان بالمأمور به و وجوب الإعادة فهو مرفوع، و لا يلزم من هذا عدم وجوب الإتيان بالصلاة فيما إذا تركها في بعض الوقت سهوا، لأن وجوب الإتيان بها بعده ليس من آثار عدم الإتيان به فيما مضى من الوقت، بل من آثار بقاء الأمر المتوجه إليه من أول الوقت.

و بالجملة: فمقتضى حديث الرفع و إن كان ذلك إلا أن حديث لا تعاد يدل على وجوب الإعادة عليه، و هو مخصّص لحديث الرفع، لأنك عرفت أن مورده هو الساهى فقط، و لا يشمل العالم العامد و الجاهل. هذا مع قطع النظر عن الأخبار الخاصة الواردة في المسألة، و أما مع ملاحظتها فلا يجب عليه الإعادة لإطلاق موردها على وجه يشمل الناسى، و لا يختص بالمجتهد المخطئ في اجتهاده كما هو ظاهر صحيحته معاوية بن عمّار و زرارة، و رواية عمّار الساباطي المتقدمة «1».

(1) الوسائل 4: 314، 315. أبواب القبلة ب 10 ح 1 و 2 و 4.

نهاية التقرير، ج 1، ص: 242

ثم إن الصحيحتين تدلان بظاهرهما على أن ما بين المشرق و المغرب قبله لجميع المكلفين، في جميع الحالات من العلم و الظن و غيرهما، مع أن أحدا من الأصحاب لم يعمل على طبقهما، و لذا لم يعتبر بذلك في مقام تعيين حد القبلة كمعارض لقوله عليه السلام في رواية عمّار الساباطي: «إن كان متوجّها فيما بين المشرق و المغرب فليحوّل وجهه إلى القبلة ساعة يعلم» فإنها تدل بظاهرها على أن القبلة التي لو كان المكلف عالما بها لوجب عليه أن يتوجه نحوها، أضيق ممّا بين المشرق و المغرب.

فالوجه أن يقال: إن المراد منهما أن ما بين المشرق و المغرب قبله في الجملة، و لو لبعض المكلفين في الحالات، بأن يقال مثلا: إن الإمام عليه السلام قال في صحيحه زرارة أنه لا يصدق عنوان الصلاة على الصلاة التي كانت فاقدة لشرط القبلة، فصدقها يتوقف على أن يكون المصلّي متوجّها إليها، ثم سأل الراوى عن حد القبلة التي لو كان المكلف متوجّها إليها لصدق على فعله أنه صلاة فقال عليه السلام: «ما بين المشرق و المغرب قبله» يعنى: إنه إذا تجاوز هذا الحد فلا يصدق عنوان الصلاة، و أما صدقها على الصلاة التي كان التوجه فيها إلى ما بين المشرق و المغرب مطلقا و في جميع الأحوال فلا يعلم منهما.

و بالجملة: لا يستفاد منهما أن ما بينهما قبله مطلقا، بل هي قضية مجملة لا تنافى عدم كونه قبله في بعض الأحوال، و على تقدير كون ظاهرهما ذلك يجب تأويلهما و حملهما على ما ذكرنا، لما عرفت من كونهما معرضا عنهما مع ثبوت المعارض لهما، و يؤيد ذلك أن المشهور بل المتفق عليه بين الأصحاب أن الالتفات إلى غير القبلة في أثناء الصلاة مبطل لها «1»، و معنى الالتفات أن ينحرف بوجهه عن القبلة بحيث

(1) النهاية: 64، المعبر 2: 260، روض الجنان: 332، الذكري 3: 180، الروضة البهية 1: 236، البيان: 182، جامع المقاصد 2: 347،

الحدائق 9: 31، مستند الشيعة 7: 20.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٢٤٣

يرى خلفه.

ومن المعلوم أنه يتحقق بكون وجهه مواجها إلى قريب المشرق و المغرب الذي يصدق عليه إنه ما بينهما، فلو كان ما بين المشرق و المغرب قبله في جميع الحالات لزم عدم بطلان الصلاة في صورة الانحراف بوجه الالتفات، لأنه لم ينحرف بوجهه عما بينهما، هذا مضافا إلى سائر الروايات الواردة في حكم المسألة الدالة على خلاف ذلك، مثل ما رواه في الجعفریات عن محمّد بن محمّد بن أشعث الكوفی، عن موسى بن إسماعيل، عن أبيه، عن أبيه، عن جعفر بن محمّد، عن أبيه عليهما السلام: إن عليا عليه السلام كان يقول: «من صلّى لغير القبلة إذا كان بين المشرق و المغرب فلا يعيد» (١). و رواه السيد فضل الله الراوندى في النوادر عن عبد الواحد بن إسماعيل عن محمّد بن الحسن التميمي، عن سهل بن أحمد الديباجي، عن محمد بن محمد إلى آخر ما ذكر في الطريق (٢) الأول، إلا أن فيها: «إذا كان إلى المشرق أو المغرب». و الظاهر أنه من سهو الراوى و الصحيح هو الأول.

نعم، في رواية الكليني عن أبي هاشم الجعفرى الواردة في الصلاة على المصلوب ما يدل على ذلك، حيث قال: سألت الرضا عليه السلام عن المصلوب؟ فقال:

«أما علمت أن جدّى عليه السلام صلّى على عمّه؟ (٣) قلت: أعلم ذلك و لكنى لا- أفهمه مينا، فقال: أئينه لك، إن كان وجه المصلوب إلى القبلة فقم على منكبه الأيمن، و إن كان قفاه إلى القبلة فقم على منكبه الأيسر، فإن بين المشرق و المغرب قبله، و إن كان منكبه الأيسر إلى القبلة فقم على منكبه الأيمن، و إن كان منكبه الأيمن إلى القبلة فقم على منكبه الأيسر، و كيف كان منحرفا فلا تزايلنّ مناكبه، و ليكن وجهك إلى

(١) الجعفریات: ٨٧ ح ٢٩٥.

(٢) نوادر الراوندى: ١٥٥ ح ٤٩٩، بحار الأنوار ٨١: ٦٩ ح ٢٦.

(٣) الظاهر أنه: زيد بن علي بن الحسين عليهما السلام.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٢٤٤

ما بين المشرق و المغرب، و لا تستقبله و لا تستدبره البتة. قال أبو هاشم: و قد فهمت إن شاء الله تعالى، فهمته و الله (١). هذا، و لكن قد عرفت أن الأخذ بظاهر مثلها في غاية الإشكال. هذا كله إذا كان المراد بالمشرق و المغرب الاعتداليين منهما كما هو المفهوم عند العرف، و هما منتهى الخط الخارج من طرف اليمين و اليسار بالنسبة إلى الشخص المتوجه إلى الجنوب أو الشمال، و هو ما إذا كان مدار الشمس دائرة المعدّل و ما يقاربها من جانب الجنوب أو الشمال، و أما إذا كان المراد بهما كلّ مشرق للشمس أو مغرب لها كما ذكرناه سابقا، و عليه يكون المراد بما بينهما هو المقدار الذي لا يصدق على جزء منه أنه مشرق للشمس أو مغرب لها و لو في يوم، و هو عبارة عما بين مشرق أول الجدى و مغربه المساوى لربع الدورة تقريبا، فالأخذ به أيضا على الإطلاق مشكل.

فالأوسع به هذا المقدار ممّا لا يمكن الالتزام بها، و كذلك وجوب التوجه إلى عين الكعبة على نحو يخرج من وسط وجه المصلى خط مستقيم واقع عليها، قام على عدمه سيرة المسلمين من زمان النبى و الأئمة عليهم السلام إلى زماننا هذا، مع كثرة ابتلاء الناس إلى التوجه إليها في الصلاة و غيرها، فكيف يمكن أن يكون الناس مأمورين بالتوجه إليها على النحو المذكور، و لذلك ذهب المتأخرون إلى أنه لا يعتبر في تحقق الاستقبال عرفا وقوع الخط الخارج من المستقبل - بالكسر - على المستقبل - بالفتح - و إن اختلفوا في أنه هل يعتبر ذلك في المحاذاة أو لا يعتبر فيها أيضا.

قال المحقق الهمداني في توجيهه ما ملخصه: إن الاستقبال ممّا يختلف بالنسبة

(١) الكافي ٣: ٢١٥ ح ٢، عيون أخبار الرضا عليه السلام ١: ٢٥٥ ح ٨، الوسائل ٣: ١٣٠. أبواب صلاة الجنازة باب ٣٥ ح ١.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٢٤٥

إلى القريب و البعيد فإنك إذا استقبلت صفاً طويلاً و كنت قريباً منهم لا تكون مستقبلاً إلا واحداً منهم، و لكنك إذا بعدت عنهم بمقدار كثير على نحو لا- تخرج من الخط المستقيم الخارج من موقفك الأول لوجدت نفسك محاذياً لجميعهم، مع أن المحاذة الحقيقية لا تكون إلا بينك و بين ما كانت أولاً، و كذلك إذا نظرت إلى عين الشمس أو سائر الكواكب لوجدت نفسك محاذياً لها، و في مقابل وجهك مع أن مساحة الشمس أعظم من مساحة الأرض أضعافاً مضاعفة، و المحاذة الحقيقية تكون بينك و بين نقطة صغيرة منها.

و هذا هو المراد مما شاع في ألسنتهم من أن الشيء كلما ازداد بعداً ازدادت جهة محاذاته سعة، و به يندفع ما أورده الشيخ القائل بأن قبله البعيد هي عين الحرم على القائمين بأن قبله البعيد هي عين الكعبة، من لزوم بطلان صلاة بعض الصف الطويل، لما عرفت من أن هذا بالنسبة إلى القريب مسلم، و أما إذا كان الصف بعيداً فيرى كل من أهل الصف نفسه مستقبلاً للكعبة «١» انتهى.

و ظاهره أن الحاكم باختلاف الاستقبال بالنسبة إلى القريب و البعيد هو الوجدان، و يمكن أن يكون الوجه فيه - أي في حكم الوجدان بذلك - أن استقبال الإنسان للشيء إنما يتحقق بكون وجهه مقابلاً- و مواجهها له، و من المعلوم أن وجه الإنسان يكون محدباً، فإنه يكون ربع الدائرة التي يتشكل منها رأس الإنسان أو خمسها، و من الواضح أن الخطوط الخارجة من الشيء المحدب لا يكون على نحو التوازي، بل على نحو كلما كان طولها أزيد كان المقدار الفاصل بينها أكثر.

فإذا كان الإنسان مواجهاً للشيء القريب منه، يكون تمام الخطوط الخارجة من وجهه واقعة على ذلك الشيء، و أما إذا كان مواجهاً لما هو بعيد منه، يكون

(١) مصباح الفقيه كتاب الصلاة: ٨٧.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٢٤٦

بعض الخطوط الخارجة واقعا عليه، و بعضها الآخر على الأجسام الواقعة في طرف يمين ذلك الشيء أو يساره، هذا إذا كان المستقبل أشياء متعدّدة، و أما إذا كان شيئاً واحداً كما فيما نحن فيه من مسألة القبلة، فلا محالة يقع أحد الخطوط الخارجة من أجزاء وجهه على الكعبة، لأنك عرفت أن الخطوط الخارجة من أجزاء الوجه ليست على نحو التوازي، و المفروض أن الكعبة واقعة في الربع أو الخمس من الدائرة التي تمرّ بالكعبة، مع أن المقدار الفاصل بين منتهى تلك الخطوط لا يزيد على ربع تلك الدائرة، فعليه يقع أحد الخطوط على الكعبة لا محالة.

و لا يستلزم ذلك جواز الانحراف إلى ما بين المشرق و المغرب مما هو قريب منهما، بيان توهم الاستلزام: أن الخط الخارج من منتهى يسار الوجه أو يمينه لو كان واقعا على الكعبة مع كونها واقعة في منتهى يمين ذلك المقدار من الدائرة أو يساره يلزم الانحراف بمقدار الربع أو الخمس. و بيان الدفع، أن الكعبة واقعة في وسط ذلك المقدار، و على فرض وقوع الخط الخارج من منتهى يمين الوجه أو يساره عليها لا يلزم الانحراف بذلك المقدار، بل يلزم نصفه كما لا يخفى.

هذا، مضافاً إلى عدم معلومية كفاية الخط الخارج من منتهى يمين الوجه أو يساره، بل يلزم أن يخرج من وسط الوجه و ما يقاربه من جانبيه كالقريب.

ثم إنك عرفت أن قبله البعيد هي الجهة، و هي كما ذكره المحقق في المعتمد، السميت الذي فيه الكعبة «١»، و عرفت أن المراد بالسميت إحدى الجهات الست المتصورة بالنسبة إلى كل شخص، و هو ربع الدائرة التي أحاطت به.

و يؤيده ما دلّ على أن ما بين المشرق و المغرب قبله «٢» بالمعنى الذي ذكرناه،

(١) المعتبر ٢: ٦٥.

(٢) الوسائل ٤: ٣١٤ و ٣١٥. أبواب القبلة ب ١٠ وغيره كما تقدم.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٢٤٧

و ما دلّ على أنّ مع اشتباه القبلة يجب أن يصلّى إلى أربع جهات «١»، و ما ورد في حرمة استقبال القبلة و استدبارها في البول و الغائط من التعبير بوجوب التشريق أو التغريب «٢».

و يؤيّدّه أيضا ما في سؤال بعض الروات، من مسألة حكم صورة الجهل بالقبلة لأجل عدم ظهور الشمس مع كونه في الفلاة، أو لأجل كونه في الليل «٣»، فإنّه يشعر بأنّ مع ظهور الشمس لا يكون جاهلا بالقبلة، و ما ورد من أنّه لما تحوّلت القبلة إلى الكعبة أتى الناس رجل و هم في الصلاة و قد صلّوا ركعتين فقال: إنّ قد صرفت القبلة إلى الكعبة فتحوّلت النساء مكان الرجال و الرجال مكان النساء و صلّوا الركعتين الباقيتين إلى الكعبة «٤»، و غير ذلك من المؤيّدات فتدبر جيّدا.

### المسألة التاسعة: عدم شرطية الاستقبال في النوافل

لا إشكال و لا خلاف في عدم شرطية الاستقبال في النوافل في الجملة، و مستنده أخبار كثيرة: منها: ما رواه عبد الرحمن بن الحجاج عن أبي الحسن إنه سأل أبا عبد الله عليه السّلام عن الرجل يصلّى النوافل في الأمصار و هو على دابته حيثما توجهت به؟ قال: «لا بأس» «٥».

(١) الوسائل ٤: ٣١٠-٣١١. أبواب القبلة ب ٨.

(٢) التهذيب ١: ٢٥ ح ٦٤، الاستبصار ١: ٤٧ ح ١٣٠، الوسائل ١: ٣٠٢. أبواب أحكام الخلوة ب ٢ ح ٥.

(٣) الوسائل ٤: ٣١٦-٣١٧. أبواب القبلة ب ١١ ح ٤ و ٦.

(٤) التهذيب ٢: ٤٣ ح ١٣٨، إزاحة العلة: ٢، بحار الأنوار ٨٤: ٧٦، الوسائل ٤: ٢٩٧. أبواب القبلة ب ٢ ح ٢.

(٥) الفقيه ١: ٢٨٥ ح ١٢٩٨، الكافي ٣: ٤٤٠ ح ٨، التهذيب ٣: ٢٣٠ ح ٥٩١، و فيهما: نعم لا بأس. الوسائل ٤: ٣٢٨.

أبواب القبلة ب ١٥ ح ١.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٢٤٨

و منها: ما رواه إبراهيم الكرخي عن أبي عبد الله عليه السّلام إنه قال له: إنّي أقدر أن أتوجه نحو القبلة في المحمل، فقال: «هذا الضيق أما لكم في رسول الله صلّى الله عليه و آله أسوة؟» «١».

و منها: صحيحة الحلبي المروية في التهذيب: إنه سأل أبا عبد الله عليه السّلام عن صلاة النافلة على البعير و الدابة؟ فقال: «نعم حيث كان متوجّها، و كذلك فعل رسول الله صلّى الله عليه و آله». و رواه محمد بن سنان عن أبي الكافي مثله و زاد قلت: على البعير و الدابة؟ فقال: «نعم حيث ما كنت متوجّها». قلت: أستقبل القبلة إذا أردت التكبير؟ قال: «لا» و لكن تكبر حيث ما كنت متوجّها، و كذلك فعل رسول الله صلّى الله عليه و آله «٢».

و منها: صحيحة حماد بن عثمان عن أبي الحسن الأوّل عليه السّلام: في الرجل يصلّى النافلة و هو على دابته في الأمصار قال: «لا بأس» «٣». و هذه الرواية و إن لم يقع فيها التصريح بنفي شرطية الاستقبال في النافلة كبعض الروايات الأخرى، إلّا أنّ المتبادر منها إرادة فعلها

متوجها نحو المقصد أى جهة كان.

ومنها: صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج عن أبي الحسن عليه السلام قال: سألته عن صلاة النافلة في الحضر على ظهر الدابة إذا خرجت قريبا من أبيات الكوفة، أو كنت مستعجلا بالكوفة؟ فقال: «إن كنت مستعجلا لا تقدر على النزول و تخوّفت فوت ذلك إن تركته و أنت راكب فنعم و إلّا فإنّ صلاتك على الأرض أحبّ إليّ» (٤).  
و ظاهرها جواز الإتيان بالنافلة على ظهر الدابة حيثما توجهت به، و لكن الأفضل

(١) الفقيه ١: ٢٨٥ ح ١٢٩٥، التهذيب ٣: ٢٢٩ ح ٥٨٦، الوسائل ٤: ٣٢٩. أبواب القبلة ب ١٥ ح ٢.

(٢) التهذيب ٣: ٢٢٨ ح ٥٨١، الكافي ٣: ٤٤٠ ح ٥، الوسائل ٤: ٣٢٩ - ٣٣٠. أبواب القبلة ب ١٥ ح ٦ - ٧.

(٣) التهذيب ٣: ٢٢٩ ح ٥٨٩، الوسائل ٤: ٣٣٠. أبواب القبلة ب ١٥ ح ١٠.

(٤) التهذيب ٣: ٢٣٢ ح ٦٠٥، الوسائل ٤: ٣٣١. أبواب القبلة ب ١٥ ح ١٢.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٢٤٩

إيقاعها على الأرض.

ومنها: ما عن الطبرسي في مجمع البيان عن أبي جعفر و أبي عبد الله عليهما السلام في قوله تعالى (فَأَيُّهَا تَوَلَّوْا فِثْمَ وَجْهِ اللَّهِ) (١) «إنّها ليست بمنسوخة، و أنّها مخصوصة بالنوافل في حال السفر» (٢).

ومنها: ما عن الشيخ في النهاية عن الصادق عليه السلام في قوله تعالى (فَأَيُّهَا تَوَلَّوْا) الآية قال: «هذا في النوافل خاصة في حال السفر، فأما الفرائض فلا بد فيها من استقبال القبلة» (٣).

و غير ذلك ممّا يدل على عدم شرطية الاستقبال في النوافل في حال عدم استقرار المصلّي (٤)، ككونه راكبا على الدابة أو السفينة أو ماشيا في السفر و الحضر، فلا إشكال في هذه الصورة، إنّما الإشكال فيما لو كان المصلّي مستقرا أو أنّه هل تجوز صلاة النافلة مستقرا بلا استقبال اختيارا أم لا؟ قولان:

و قد نسب القول بالعدم إلى المشهور «٥»، و ربّما يستدل عليه بعدم معهودية الصلاة مستقرا إلى غير القبلة عند المشرعة، بل تكون عندهم من المنكرات و بعدم مشروعيتها، لكون العبادات توقيفية، و بإطلاق قوله صلى الله عليه و آله: «صلّوا كما رأيتموني أصلّي» (٦) و بقوله عليه السلام في صحيحة زرارة: «لا صلاة إلّا إلى القبلة» (٧) و في

(١) البقرة: ١١٥.

(٢) مجمع البيان ١: ٢٢٨، الوسائل ٤: ٣٣٢. أبواب القبلة ب ١٥ ح ١٨.

(٣) النهاية: ٦٤، الوسائل ٤: ٣٣٢. أبواب القبلة ب ١٥ ح ١٩.

(٤) الوسائل ٤: ٣٣٣ - ٣٣٤. أبواب القبلة ب ١٥.

(٥) الخلايف ١: ٣٩٩ مسألة ٤٥، شرائع الإسلام ١: ٥٧، الوسيلة: ٨٦، إرشاد الأذهان ١: ٢٤٤، كفاية الأحكام: ١٥، مجمع الفائدة و البرهان ٢: ٦٠، مدارك الأحكام ٣: ١٤٧، بحار الأنوار ٨١: ٤٨، مستند الشيعة ٤: ٣٠٤ - ٣٠٥.

(٦) السنن الكبرى ٢: ٣٤٥.

(٧) الفقيه ١: ١٨٠ ح ٨٥٥، الوسائل ٤: ٣١٢. أبواب القبلة ب ٩ ح ٢.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٢٥٠

صحيحة أخرى منه: «لا تعاد الصلاة إلّا من خمسة: الطهور و الوقت و القبلة و الركوع و السجود» (١).

و ربما يستدل على الأول بأصالة البراءة عن الوجوب- أى وجوب الاستقبال- و بأصالة العدم، و بما يدل على عدم صلاحية صلاة الفريضة في جوف الكعبة دون النافلة «٢»، فإن المترائي منه أن عدم الصلاحية في الفريضة إنما هو لأجل امتناع تحقق شرطها و هو الاستقبال، و النافلة لما لم تكن مشروطة به، فلم يكن فعلها فيه بغير صالح.

و بما ورد في تفسير قوله تعالى (فَأَيُّهَا تَوَلَّوْا فَنَمَّ وَجْهَ اللَّهِ) من أنها ليست بمنسوخة و أنها مخصوصة بالنوافل في حال السفر «٣»، فإن إطلاقه يشمل النافلة في حال الاستقرار، و التقييد بحال السفر ليس لأجل اختصاص الحكم به، بل لأجل غلبة وقوع النوافل في حال السفر إلى غير القبلة، و لذا لا يكون الاستقبال شرطاً لها في الأمصار أيضاً في حال عدم استقرار المصلي بلا خلاف، و يؤيده التقابل بين الفريضة و مطلق النافلة فيما حكاه الشيخ في النهاية عن الصادق عليه السلام في تفسير ذلك القول «٤» كما عرفت.

و أنت خير بأن التمسك بأصالة البراءة مما لا يتم، لأن مدركها إما حكم العقل بقبح العقاب من دون بيان، و إما حديث الرفع و نظائره. و الأول غير جار في المقام لأن الكلام في شرطية الاستقبال في النافلة و هي لا يترتب على تركها عقاب أصلاً، و كذا الثاني لأن حديث الرفع مسوق لرفع التضييق، و هو معدوم في النوافل.

(١) الفقيه ١: ١٨١ ح ٨٥٧، التهذيب ٢: ١٥٢ ح ٥٩٧، الوسائل ٤: ٣١٢. أبواب القبلة ب ٩ ح ١.

(٢) الوسائل ٤: ٣٣٧-٣٣٨. أبواب القبلة ب ١٧ ح ٤ و ٥ و ٩.

(٣) مجمع البيان ١: ٢٢٨، الوسائل ٤: ٣٣٢. أبواب القبلة ب ١٥ ح ١٨.

(٤) النهاية: ٦٤.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٢٥١

و أما أصالة العدم فإن كان مرجعها إلى الاستصحاب فلا مجرى لها فيما نحن فيه لعدم وجود الحالة السابقة له، و إن كان المراد أنها أصل مستقل برأسه، ففيه مضافاً إلى عدم الدليل على حجيتها، أنها لا تجرى في مثل المقام مما كان الشك في ثبوت أمر اعتباري، كالشرطية التي تنتزع من الأمر بالمشروط، و الجزئية التي تنتزع من الأمر بالكل، بل إنما تجرى فيما لو كان الشك في وجود شيء مستقل.

و أما الاستدلال بما يدل على عدم جواز صلاة الفريضة في جوف الكعبة فيرده أن الحق جواز ذلك على كراهية، كما هو مقتضى بعض الروايات الأخرى. و أما ما ورد في تفسير قوله تعالى (فَأَيُّهَا تَوَلَّوْا) الآية، فلا يدل على ذلك أصلاً لأنه ليس في مقام بيان هذه الجهة كما لا يخفى.

و أمّا ما استدلل به على عدم الجواز فعمدته هي صحة زرارة الأولى، و تقريب دلالتها على ذلك بوجه لا يرد عليه ما أورده بعض الأعظم «١»، هو أنها تدل على انتفاء حقيقة الصلاة و ماهيتها إذا لم تكن إلى القبلة، فصدق عنوانها على الصلوات المأتى بها في الخارج بترقب أنها صلاة، يتوقف على كونها إلى القبلة، فكل فرد يؤتى به من أنواع الصلوات الواجبة و المندوبة إلى غير القبلة فهو ليس من أفراد هذا العنوان.

فخرج من ذلك العموم صلاة النافلة- مع كون المصلي غير مستقر- بالإجماع و بالأخبار الصحيحة المتقدمة «٢»، و بقي الباقي تحته. فما أورد على الاستدلال بها من أن خروج الفرد في بعض الأحوال ينافي حجية العام بالنسبة إليه في سائر الأحوال غير وارد، لأن كل ما يؤتى به في الخارج فهو فرد من أفراد طبيعة

(١) كتاب الصلاة للمحقق الحائري رحمه الله: ٣٠ و ٣٤.

(٢) الوسائل ٤: ٣٢٨. أبواب القبلة ب ١٥.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٢٥٢

الصلاة، و ليست صلاة النافلة فردا واحدا خارجا عن تحت العموم في بعض الأحوال، بل الصلاة مستقرا فرد مستقل شك في خروجه عن تحت العام، فيجب الرجوع إلى أصالة الحقيقة بالنسبة إلى غير الفرد الخارج، لأن الحكم بخروجه يوجب تقييدا زائدا و هو مجاز. إن قلت: إن تقييد المطلق ليس مجازا حتى لو شك فيه لوجب الرجوع إلى أصالة الحقيقة، كما قد حقق ذلك في الأصول. قلت: الأمر و إن كان كذلك في مثل قوله: «إن ظاهرت فأعتق رقبته» و «إن ظاهرت فأعتق رقبته مؤمنه»، إلا أنه ليس كذلك في مثل المقام لأن تقييد النكرة التي وقعت في سياق النفي مناف لما تكون كلمة لا موضوعه له، لأنها موضوعه لنفي المدخول فقط فإذا استعملت في نفيه و غيره فقد استعملت في غير الموضوعه له، فيجب الرجوع لو شك في التقييد في مثله إلى أصالة عدمه و أصالة الحقيقة، فظهر ممّا ذكرنا صحة التمسك بالرواية، و أن الأقوى ما عليه المشهور.

ثم إنك بعد ما عرفت جواز الإتيان بالنوافل على الراحلة و غيرها على ما هو مقتضى تلك الأخبار المذكورة، فاعلم أن الأمر في الفريضة يكون كذلك في حال الضرورة، فيجوز الإتيان بها في حالها على الراحلة و غيرها مع رعايته سائر ما يعتبر فيها بلا خلاف و لا إشكال «١»، إنما الخلاف في جواز صلاة النافلة على الراحلة إذا كانت متعلقة للنذر أو غيره، و أنه هل تلحق بصلاة الفريضة حتى لا يجوز الإتيان بها عليها إلا في حال الضرورة، أو يكون حكمها حكم سائر النوافل التي لم يتعلّق بها نذر أو غيره، فيجوز إتيانها على الراحلة مطلقا في حال الضرورة و غيرها؟

(١) الخلاف ١: ٣٠٠ مسألة ٤٧، تذكرو الفقهاء ٣: ١٧ مسألة ١٤٣، كشف اللثام ٣: ١٥٩.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٢٥٣

و كذا الإشكال في جواز صلاة الفريضة على الراحلة إذا صارت مستحبة كصلاة المعادة جماعة بعد الإتيان بها فرادى، و منشأ الإشكال في الفرض الأول اختلاف الأخبار.

ففي صحيحة عبد الله بن سنان قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: أ يصلّي الرجل شيئا من الفروض راكبا؟ فقال: «لا، إلا من ضرورة» «١».

و في صحيحة عبد الرحمن بن أبي عبد الله عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لا يصلّي على الدابة الفريضة إلا مريض يستقبل به القبلة و يجزيه فاتحة الكتاب، و يضع بوجهه في الفريضة على ما أمكنه من شيء، و يومئ في النافلة إيماء» «٢».

و في صحيحة علي بن جعفر عن أخيه موسى عليه السلام قال: سألته عن رجل جعل لله عليه أن يصلّي كذا و كذا هل يجزيه أن يصلّي ذلك على دابته و هو مسافر؟

قال عليه السلام: «نعم» «٣».

بروجردى، آقا حسين طباطبائي، نهاية التقرير، ٣ جلد، ه ق

نهاية التقرير؛ ج ١، ص: ٢٥٣

فمقتضى الصحيحين الأوليين عدم جواز الإتيان بالنافلة المنذورة على الراحلة إلا في حال الضرورة، بناء على إطلاق لفظ الفريضة و شمولها لما صارت فريضة بالعرض، و مقتضى الصحيحة الأخيرة هو الجواز مطلقا في حال الضرورة و غيرها، فهما مطلقتان من حيث الموضوع، و الأخيرة مطلقه من حيث الحكم، فيرجع الأمر إلى تقديم أحد الإطلاقين على الآخر.

فقد يقال بتقديم الإطلاق الأول و تقييد الثاني بحال الضرورة، كما ذهب إليه بعض، و قد يقال بتقييد الأول بالفرائض الذاتية و تقديم



الثاني كما هو الظاهر، لأنّ دلالتها على إطلاق الحكم من حيث حال الضرورة و غيره أقوى من دلالتها على

(١) التهذيب ٣: ٣٠٨ ح ٩٥٤، الوسائل ٤: ٣٢٦. أبواب القبلة ب ١٤ ح ٤.

(٢) التهذيب ٣: ٣٠٨ ح ٩٥٢، الوسائل ٤: ٣٢٥. أبواب القبلة ب ١٤ ح ١.

(٣) التهذيب ٣: ٢٣١ ح ٥٩٦، الوسائل ٤: ٣٢٦. أبواب القبلة ب ١٤ ح ٦.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٢٥٤

الإطلاق من حيث شموله للنوافل الذاتية المفروضة بالعرض، لأنّ تقييدها بحال الضرورة في غاية البعد، لأنّ الظاهر أنّ عليّ بن جعفر عليه السلام كان عالماً بالفرق بين النافلة و الفريضة من حيث جواز الإتيان بالأولى على الراحلة مطلقاً، و عدم جواز الإتيان بالثانية عليها إلّا في حال الضرورة.

فسؤاله إنّما هو عن جواز الإتيان بالنافلة المنذورة على الراحلة في حال الاختيار، لأنّ من المعلوم أنّ ما صار فريضة بالعرض لا يزيد حكمه على المفروض بالذات، فإذا جاز الإتيان بالثاني في حال الضرورة على الراحلة فالإتيان بالأول عليها في حالها يكون جائزاً بطريق أولى، فما يتعلّق به الشك و التحير الموجب للسؤال إنّما هو ما ذكرنا من الإتيان بالفريضة بالعرض على الراحلة في حال الاختيار، فيجب تقييد الرويتين بها. هذا، مضافاً إلى أنّ مورد الرواية هو ما كان المنذور نافله دون الأعم منها و من الفريضة كما هو واضح.

و من المعلوم أنّ الوجوب الآتي من قبل النذر لا يغير المنذور عمّا هو عليه من الحكم، بل المنذور بعد تعلّق النذر به إنّما يصير ديناً لله على العبد يجب الوفاء به، و وجوب الوفاء بالشئ لا يغير حكمه، فإذا كانت صلاة الليل مثلاً قبل تعلّق النذر بها ممّا يجوز الإتيان بها على الراحلة، فبعد ما صارت ديناً على العبد و وجب عليه الإتيان بها لا يصير حكمها عدم جواز الإتيان بها على الدابة و غيرها، كما هو المغروس في أذهان العرف.

و مضافاً إلى أنّ أخذ الفروض في الرويتين الأوليين متعلّقاً لعدم الجواز ليس من باب مدخلة الفرضية في ذلك الحكم، بل التعبير بها للإشارة إلى العناوين المفروضة بالذات كما لا يخفى.

و يؤيد ما ذكرنا - من عدم جواز تقييد الأخيرة بحال الضرورة - ما دلّ على أنّ

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٢٥٥

النبي صلّى الله عليه و آله صلّى صلاة الليل في غزوة تبوك على الراحلة «١»، مع أنّ مقتضى بعض الروايات أنّها كانت واجبة عليه صلّى الله عليه و آله «٢».

إن قلت: إنّّه لا يدلّ على ما ذكر لأنّها حكاية لفعله صلّى الله عليه و آله، و من المعلوم أنّ الفعل لا إطلاق له، فلعله صلّى الله عليه و آله كان يصلّى تلك الصلاة على الراحلة للضرورة من مطر أو غيره.

قلت: الحاكى لفعله صلّى الله عليه و آله هو الإمام عليه السلام و غرضه من الحكاية مجرد بيان الحكم، و حينئذ فلو كان قيد الضرورة دخيلاً فيه، و كان فعله صلّى الله عليه و آله في ذلك الحال لوجب عليه البيان، و حيث لم يبين يعلم منه إطلاق الحكم كما لا يخفى.

و ممّا ذكرنا ظهر حكم الفرض الثاني، و هو الإتيان بالفريضة التي صارت مستحبة بالعرض على الراحلة، و ذلك لأنّك عرفت أنّ ما يدلّ على عدم جواز الإتيان بالفريضة على الراحلة لا دلالة فيها على حكم النافلة المنذورة، لأنّ أخذ الفريضة فيها للإشارة إلى الطابع

المفروضة بالأصل، و المفروض أنّ الصلاة المعادة جماعة بعد الإتيان بها فرادى تكون منها، فلا يجوز فعلها على الراحلة.

هذا تمام الكلام في القبلة.

(١) قرب الإسناد: ٣٢ ح ٤٧ و ص ١٠٩ ح ٣٨٩، الوسائل ٤: ٣٣٣. أبواب القبلة ب ١٥ ح ٢٠ و ٢١.

(٢) التهذيب ٢: ٢٤٢ ح ٩٥٩، الوسائل ٤: ٦٨. أبواب أعداد الفرائض ب ١٦ ح ٦.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٢٥٧

## المقدمة الرابعة في الستر و الساتر

### إشارة

لا إشكال و لا خلاف في شرطية الستر في الجملة في الصلاة، و الكلام في الستر من جهتين:

الاولى: في الوجوب النفسى الذى يتعلّق به مطلقا في حال الصلاة و غيره.

الثانية: في شرطية للصلاة، و لا يخفى أنّ الكلام في الساتر إنّما هو من حيث الأحكام التى تتعلّق به لا بما هو ساتر، بل من حيث لبس المصلّى له في حال الصلاة، و غالب هذه الأحكام راجعة إلى مانعية بعض الأوصاف الموجودة فيه كما سيظهر إن شاء الله تعالى.

أمّا الكلام في الجهة الاولى من الستر فهو و إن كان غير مرتبط بالمقام، إلّا أنّه لا بأس بذكر بعض ما يتعلّق به من الأحكام.

فاعلم أنّه يجب على النساء ستر ما عدا الوجه و الكفين بلا- ريب و لا إشكال، و يحرم على الرجال النظر إلى ما عداهما أيضا، إنّما الإشكال و الخلاف في أنّه هل

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٢٥٨

يجب عليهنّ ستر الوجه و الكفين كما هو المشهور بين الخاصّة و العامّة أو لا؟ و منشأ ذلك اختلاف ما ورد في تفسير قوله تعالى (وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا) «١».

فعن عبد الله بن مسعود: إنّ المراد بالزينة الظاهرة التى لا- يحرم إبدائها هو الثياب «٢» و يؤيّده قوله تعالى في ذيل هذه الآية (وَلَا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِنْ زِينَتِهِنَّ) أى لا تضرب المرأة برجلها إذا مشت ليتبين خلخالها، فيعلم منه أنّ إبداء الزينة المخفية حرام.

وقوله تعالى (يَا بَنِي آدَمَ خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ) «٣» أى خذوا ثيابكم التى تترتّبون بها عند إرادة الصلاة.

وقوله تعالى (يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لِأَزْوَاجِكَ وَ بَنَاتِكَ وَ نِسَاءِ الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلَابِيبِهِنَّ) «٤» أى قل لهؤلاء ليسترن وجههنّ بإرخاء الجلابيب، فإنّ الإدناء إذا تعدّيت ب «على» يكون المراد منها جعل ما تتعلّق به قريبا من المدنى عليه، كما في قوله: «أدنى

عليك ثوبك» إذا كان ثوبها بعيدا منها بحيث يظهر ما تحته، و الجلابب شىء أكبر من الخمار.

و عن عبد الله بن عباس: إنّ المراد بالزينة الظاهرة هو الكحل، و الخاتم، و الخدان، و الخضاب فى الكفّ «٥».

و عن ثالث: أنّها الوجه و الكفّان «٦»، فباختلاف التفاسير اختلف المراد من

(١) النور: ٣١.

(٢) مجمع البيان ٧: ١٣٨.

(٣) الأعراف: ٣١.

(٤) الأحزاب: ٥٩.

(٥) جامع البيان ١٠: ١٥٧-١٥٨، الدر المنثور ٥: ٤١.

(٦) السنن الكبرى ٧: ٨٥ و ٨٦، التفسير الكبير ٨: ٣٦٤.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٢٥٩

الآية، فمن قال بعدم حرمة إظهار الوجه و الكفين اعتمد على الأخيرين، و من قال بوجوب سترهما استند إلى الأول مع سائر ما يؤيد من الآيات كما عرفت.

ثم إن قوله تعالى بعد ذلك (وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ) «١» لا يدل على وجوب ستر الوجه، لأن مقتضاه إنما هو وجوب جعل طرفي الخمار على الجيب، و هو ضلع أعلى القميص ليستر ما ظهر من الصدر و العنق، لأن ما يتسترن به في زمان النبي صلى الله عليه و آله إنما هو القميص الذي لا يستر صدرهن و عنقهن، لكونهن يجعلن طرفي الخمار على ظهرهن على خلاف وضعه الطبيعي، و لهذه الجهة فقد يمكن أن يتوهم أن ستر الصدر و العنق غير واجب، لأنهما من المواضع الظاهرة، فلذا قال تعالى: إنه يجب إرخاء الخمار على الجيب، و جعله بمقتضى وضعه الطبيعي ليسترهما.

و بالجملة: فيستفاد من هذه الجملة وجوب ستر الصدر و العنق، و لا يستفاد ستر الوجه أصلا، لأن جعل الخمار على الجيب لا يلزم ستر الوجه أصلا كما هو واضح.

ثم إن ظاهر قوله تعالى (وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا) و إن كان هو حرمة إبداء الزينة غير الظاهرة مطلقا، إلا أنه يستفاد من قوله تعالى في ذيل الآية:

(وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ) وجوب التستر فيما كانت معرضا لنظر الأجنبي، سواء كان الناظر موجودا أو لم يكن، و لكن كانت في معرض النظر كما لا يخفى. هذا كله مقتضى الآيات الواردة في هذا المقام.

و أمّا الروايات فالمحكى عن العلامة رحمه الله في المنتهى إنه قال: روى عن النبي صلى الله عليه و آله أنه قال: «المرأة عورة» «٢»، و المفهوم منه عند عرف المتشرعة وجوب ستر جميع

(١) النور: ٣١.

(٢) المنتهى ١: ٢٣٦.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٢٦٠

البدن، لأن وجوب الستر من أظهر خواص المشبه به و آثاره.

و في مجمع البيان للطبرسي في ذيل قوله تعالى (وَالْقَوَاعِدُ مِنَ النِّسَاءِ) «١»

قال: و قد روى عن النبي صلى الله عليه و آله أنه قال: «للزوج ما تحت الدرع و للابن و الأخ ما فوق الدرع و لغير ذى محرم أربعة أثواب: درع و خمار و جلباب و إزار» «٢»، و معناه أنه لا يحرم على الزوج النظر إلى ما تحت الدرع- و هو القميص- و لا يحرم على الزوجة إظهاره و لا- يحرم على الابن و الأخ النظر إلى ما فوقه و لا على الام و الأخت إظهاره، و يجب على المرأة أن تستر نفسها عن الأجنبي غير المحرم بأربعة أثواب: درع و هو القميص، و خمار و هو ما يغطي رأس المرأة، و جلباب و هو شيء أكبر من الخمار، و إزار و هو الذي يستر جميع البدن من الرأس إلى القدمين.

و المقصود من الرواية هو تأكيد وجوب التستر عليها، إذ من المعلوم كفاية ستر المرأة جميع بدنها و لو كان بالأخير فقط، و أيضا يكفي ستر المرأة نفسها و لو لم يكن بالثوب بل بورق الشجر أو غيره. هذا، و قد استدلل القائلون بوجوب ستر الوجه و الكفين أيضا على النساء بالرواية الأولى بناء على أن يكون المراد بالعورة هي السوءة، و يكون حملها على المرأة من باب التشبيه البليغ الذي تكون أداة التشبيه فيه محذوفة، ليعرف ثبوت وجه الشبه في المشبه على نحو ثبوت المشبه به، حتى كأن الأول يكون من أفراد الثاني و مصاديقه.

و لئلا كان أظهر خواص العورة و آثارها هو قبح إظهارها عرفا و شرعا، و وجوب سترها شرعا لأجل كون إظهارها موجبا لتحريك

الشهوات و فعل ما لا ينبغي صدوره، فبذلك التشبيه البليغ يعلم ثبوت هذا الأثر في المرأة التي هي المشبه، لأن ظهورها موجب لصدور الأفعال القبيحة الممنوعة عند الشرع.

(١) النور: ٦٠.

(٢) مجمع البيان ٧: ١٥٥.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٢٦١

و من المعلوم أن ما هو المناط في وجوب الستر ثابت في الوجه على النحو الأتم كما لا يخفى. فتدل الرواية حينئذ على أنه يجب على المرأة ستر جميع البدن حتى الوجه والكفين. هذا، و يحتمل أن يكون المراد من العورة ما هو معناها بحسب اللغة و هو كل شيء يستره الإنسان للاستحياء من ظهوره لكونه قبيحا، و يكون المراد من الرواية أن المرأة شيء يستحيى من ظهورها لاحتفافها بالأعمال القبيحة، و الأفعال الممنوعة التي لا ينبغي صدورها منها.

و يؤيده ما رواه الخاصه عن النبي صلى الله عليه و آله أنه قال: «النساء عى و عورة فداووا عيهن بالسكوت و عوراتهن بالبيوت» (١) فإن حفظ عوراتهن بالبيوت يدل على كون ظهورها و لو مع تسترها بالثياب معرضا لصدور الأفعال القبيحة، فحمل العورة على المرأة باعتبار احتفافها بتلك الأفعال و الأعمال، و إلا فنفس المرأة ليست شيء يستحيى منها مع قطع النظر عن احتفافها بها، كما يدل عليه إضافة العورات إليهن.

و لكن الظاهر من الرواية هو المعنى الأول كما هو غير خفى على من لاحظ ما هو المفهوم من العورة عند العرف، و قوله صلى الله عليه و آله: «فداووا. و عوراتهن بالبيوت» يكون تأكيدا لحرمة ظهورها غير مستورة و وجوب تسترها، فلا ينافى عدم وجوب الحفظ بالبيوت.

هذا مقتضى الرواية الأولى، و أما الرواية الثانية فتدل أيضا على وجوب ستر الوجه و الكفين عليها، بضميمة وجوب إرخاء مقدار من الجلباب الذى يستفاد من قوله تعالى (يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلَابِيبِهِنَّ) و بضميمة وجوب ضرب الخمار على الجيب الذى يدل عليه قوله تعالى (وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ) (٢)

(١) أمالي الطوسى ٢: ١٩٢، بحار الأنوار ١٠٠: ٢٥١ ح ٤٨.

(٢) النور: ٣١.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٢٦٢

فانقذ أن مقتضى هاتين الروايتين - كغيرهما مما لم يكن بهذا الظهور - هو العموم بالنسبة إلى الوجه و الكفين. و قوله تعالى (وَلَا يُدْنِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا) و إن كان المستفاد منه عدم وجوب سترهما بناء على ما حكاه العامة عن ابن عباس من تفسير الزينة الظاهرة بالكحل و الخدين و الخضاب فى الكف (١)، إلا أنه بملاحظة أن انكشاف المرأة و عدم تسترها و لو بوجهها يعد عند المتشرعة من المنكرات، و أن السيرة المستمرة قائمة على عدمه، فيعلم أن المراد من الزينة الظاهرة ليس ما هو المحكى عن ابن عباس، بل المراد منها هو الثياب كما حكى عن ابن مسعود (٢).

و من هنا انقذ أنه لا اعتبار بالأخبار الدالة على عدم وجوب ستر الوجه و الكفين، كخبر مسعدة بن زياد المحكى عن قرب الإسناد حيث قال: سمعت جعفرًا و سئل عما تظهر المرأة من زينتها؟ قال: «الوجه و الكفان» (٣). و غيره مما رواه الخاصة عن الأئمة عليهم السلام، و ذلك لإعراض الأصحاب عنها لقيام السيرة على خلافها.

نعم قد ورد فى باب إحرام المرأة روايات، و استدلل القائلون بعدم وجوب سترهما ببعضها كصحيحة الحلبي عن أبي عبد الله عليه

السَّلام قال: مرَّ أبو جعفر عليه السَّلام بامرأة متنقبة و هي محرمة، فقال: «أحرمى و أسفرى و أرخى ثوبك من فوق رأسك، فإنَّك إن تنقبت لم يتغيَّر لونك»، فقال رجل: إلى أين ترخيه؟ قال: «تغطِّي عينيها»، قال: قلت: تبلغ فمها؟ قال: «نعم» (٤). و المراد بقوله: أسفرى وجوب كشف الغطاء عن الوجه.

(١) جامع البيان ١٠: ١٥٧-١٥٨، الدر المنثور ٥: ٤١.

(٢) مجمع البيان ٧: ١٣٨.

(٣) قرب الاسناد: ٨٣ ح ٢٥٧، الوسائل ٢٠: ٢٠٢. أبواب مقدّمات النكاح ب ١١٠ ح ٥.

(٤) الكافي ٤: ٣٤٤ ح ٣، التهذيب ٥: ٧٤ ح ٢٤٥، الوسائل ١٢: ٤٩٤. أبواب تروك الإحرام ب ٤٨ ح ٣.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٢٦٣

و أنت خير بأن هذه الرواية لا تدلّ على وجوب كشف الوجه على نحو يمكن أن ينظر الناظر إليه، و يقع معرضاً لنظره، بل إنّما تدلّ على حرمة تغطية الوجه على نحو تكون بعيدة عن التأذى بسبب حرارة الشمس و غيرها، كما إذا غطّي الوجه بالنقاب و نحوه، فلا تنافي مع وجوب ستره على نحو لا يكون معرضاً لنظر الأجنبي إليه، كما هو المرسوم في هذه الأزمنة، و على فرضه فلا تدلّ على كون الحكم في غير حال الإحرام أيضاً كذلك.

هذا، مضافاً إلى أنّ ذيلها يدلّ على وجوب إرخاء الثوب من فوق الرأس على نحو يغطّي العينين و الفم، فالمستفاد من الآيات و الروايات هو وجوب التستر على المرأة حتى بالنسبة إلى الوجه و الكفّين، و لم يثبت ما يدلّ على التخصيص بهما.

ثمّ لا يخفى أنّ الحكم بعدم وجوب ستر الوجه على النساء لا يلزم الحكم بجواز نظر الأجنبي إليه، فلا ينافيه ما يدلّ على حرمة النظر إلى الأجنبية، مثل ما دلّ على أنّ النظر إليها سهم مسموم من سهام إبليس. أو أنّه زنا البصر (١) و غير ذلك، فإنّ شمولها للنظر إلى الوجه ممّا لا يكاد ينكر، بل هو القدر المتيقّن منه، خصوصاً مع ملاحظة الحكمة في هذا الحكم المنصوص عليها في بعض الروايات (٢)، و هي كونه مهيجاً للشهوة، فإنّ التهيج الحاصل من النظر إلى الوجه يكون أقوى مراتبه.

و يدلّ على عدم ثبوت الملازمة بين الأمرين أنّ نظر المرأة إلى الأجنبي حرام مع أنّه لا- يجب التستر عليه بالإجماع (٣) و الضرورة، حتّى إنّ بعضهم مع حكمه بعدم وجوب التستر على النساء في الوجه حرّم نظرهنّ إلى وجوه الرجال.

(١) جامع الاخبار: ٩٣، بحار الأنوار ١٠١: ٣٨ ح ٣٤ و ٣٥، و ص ٤٠ ح ٤٦.

(٢) علل الشرائع: ٥٦٤، عيون الاخبار ٢: ٩٧، بحار الأنوار ١٠١: ٣٤ ح ١٢.

(٣) جواهر الكلام ٢٩: ٨١.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٢٦٤

و بالجملة: فلا- ملازمة بين حرمة النظر و وجوب التستر، و يؤيّد ذلك أنّهم أجمعوا على أنّه يجوز لمن أراد أن يتزوَّج امرأة أن ينظر إلى وجهها، و لمن أراد اشتراء أمة أن ينظر إلى الوجه و الكفّين (١)، فإنّه يستفاد منه أنّ جواز النظر إلى الأجنبية يختصّ بمن أراد التزويج أو الاشتراء، و لا يعمّ غيرهما.

ثمّ إنّ لا فرق فيما يستتر به بين أن يكون ثوباً أو غيره من ورق الشجر و غيره و إن كان يمكن الفرق بينهما في الستر الذي يكون شرطاً للصلاة. إلّا أنّه لا فرق في هذا الستر المتعلّق للوجوب النفسى، هذا كلّ في حكم النساء.

و أمّا الرجال فيجب عليهم ستر العورة كما هو المتفق عليه بين المسلمين (٢)، و المشهور بين العامة أنّه يجب عليهم التستر من السرة إلى الركبتين (٣)، و بين الخاصة هو وجوب ستر العورة فقط لقوله تعالى (قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ) (٤) و

الظاهر من حفظ الفرج و إن كان هو حفظه عن الزنا، إلا أنه بقريته الأخبار الدالة على أن المراد بحفظ الفرج في الآيات كلها هو حفظه عن الزنا إلا هذه الآية «٥»، فإن المراد منه حفظه من أن ينظر إليه يدل على ذلك.

و المراد بالفرج هو ما يفهم منه عرفا لا المعنى اللغوي، و مقتضى إطلاق الآية وجوب حفظ الفرج عن كل ناظر رجلا كان أو امرأة، صغيرا أو كبيرا، مجنونا أو غيره، نعم الصغير الذي لا يميز بين العورة و غيرها خارج عن هذا الحكم، لأن

(١) المقنعة: ٥٢٠، المبسوط ٤: ١٦٠-١٦١، شرائع الإسلام ٤: ٢١٢، جواهر الكلام ٢٩: ٦٣.

(٢) الخلاف ١: ٣٩٣ مسألة ١٤٤، المعتمد ٢: ٩٩، تذكرة الفقهاء ٢: ٤٤٤ مسألة ١٠، الذكرى ٣: ٥، كشف اللثام ٣: ٢٢٧، مفتاح الكرامة ٢: ١٦٢.

(٣) الأم ١: ٨٩، المجموع ٣: ١٦٧، بداية المجتهد ١: ١٦٦-١٦٧، الخلاف ١: ٣٩٣ مسألة ١٤٤.

(٤) النور: ٣٠.

(٥) مجمع البيان ٧: ١٣٧ و ١٣٨، الميزان ١٥: ١١٦، نور الثقلين ٣: ٥٨٧ و ٥٨٨، التفسير الكبير ٨: ٣٦٣.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٢٦٥

المتبادر من الإطلاق غيره، و كذا المجنون الذي بلغ جنونه إلى حدّ عدم التمييز بينهما لا مطلق الجنون.

ثمّ إنه لا- إشكال في وجوب حفظ الفرج عليهم في صورة العلم أو الظنّ، بأنّه مع كشف العورة يقع موردا لنظر الغير، أمّا مع الاحتمال فقال بعض: بعدم الوجوب فيما لو كان الاحتمال موهوما، بحيث لو كشف عورته مع هذا الاحتمال فوقع نظر الناظر إليه لم يكن معاقبا عليه.

هذا، و لا يخفى أنّه لو كان الاحتمال احتمالا عقلايا فمقتضى إطلاق الآية هو الوجوب، و مع عدم كونه كذلك فمقتضى الإطلاق و إن كان أيضا ذلك إلا أنّ الحكم به لا يخلو عن إشكال.

و قال الشافعي بأنّه يجب على الرجال التستر و لو مع العلم بعدم وجود الناظر «١»، و فيه ما لا يخفى من المخالفة للآية الشريفة المفسرة بما رواه العامة عن النبي صلى الله عليه و آله «٢»، و الخاصة عن أبي عبد الله عليه السلام «٣»، من أنّ المراد بحفظ الفرج من أن ينظر إليه.

ثمّ إنّ حفظ الفرج يتحقّق بجعل حائل بين المبصر و المبصر و لو لم يكن ثوبا، و الأحوط أن لا يكون شفافا بحيث يحكى ما تحته، نعم لا دليل على وجوب كون الحائل على نحو لا يحكى حجم المبصر، و إن كان الأحوط أيضا ذلك.

ثمّ إنّ كلمة «من» في قوله تعالى (قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ) يحتمل أن تكون زائدة و أن تكون للتبويض، و هو إمّا باعتبار الابصار أو باعتبار المبصر، فعلى الأوّل و الثاني لا دلالة له على ما يجب غضّ البصر عنه، لأنّ متعلّقه محذوف و لا يمكن أن يكون حذف المتعلّق هنا دليلا على العموم كما في سائر الموارد

(١) المجموع ٣: ١٦٦-١٦٧، المغنى لابن قدامة ١: ٦٥١، تذكرة الفقهاء ٢: ٤٤٤ مسألة ١٠٦.

(٢) التفسير الكبير ٨: ٣٦٣.

(٣) مجمع البيان ٧: ١٣٨.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٢٦٦

لعدم إرادته قطعا فهي مجمله من هذه الحيثية.

كما أنّ الإجمال متحقّق في المعنى الثالث أيضا كما لا يخفى، و لكن يمكن أن يقال:

إن المراد وجوب غصّ البصر عن فروج سائر الرجال لمقارنته مع قوله تعالى:

(وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ) فيصير المعنى حينئذ أنه يجب على المؤمنين حفظ فروجهم من أن ينظر إليها، ويحرم عليهم النظر إلى فروج غيرهم من الرجال.

و أمّا الكلام في الجهة الثانية، وهي الوجوب الشرطي المتعلق بالستر، فهو المقصود بالبحث. اعلم أنّ بين الوجوب النفسى المتعلق بالستر مطلقا والوجوب الشرطى الذى يتعلّق به فى حال الصلاة فرق من جهات:

منها: أنّ الأوّل يتعلّق بالرجل بالنسبة إلى عورته وبالمرأة بالنسبة إلى جميع بدنّها إذا كانا معرضين لنظر الغير كما عرفت، والثانى يكون ثابتا عليهما مطلقا ولو لم يكونا معرضين للنظر أصلا.

ومنّها: أنّ الأوّل أعمّ من حيث الساتر أى لا يجب أن يكون هو الثوب، بل يكفى ورق الشجر أو الطين أو غيرها، بخلاف الثانى، فإنّه يجب أولا- أن يكون الساتر هو الثوب، ومع عدم التمكن منه يكتفى بغيره، وإن لم يكن متمكنا من الساتر رأسا تسقط شرطية الستر كما سيجىء.

ومنّها: أنّه لا يعتبر فى الأوّل أن يكونا لابسين له، بل يكفى أن يكون الساتر بحيث يكون حائلا بينه وبين الغير وإن كان منفصلا عنه بخلاف الثانى، فإنّه يجب أن يكون المصلّى لابسا له.

ومنّها: أنّه لا- يعتبر فى الأوّل صفة فى الساتر، أى لا- يعتبر أن لا- يكون حريرا للرجل أو غيره، بخلاف الثانى فإنّه يجب أن لا يكون الساتر حريرا للرجل أو ميتة أو نجسا و من أجزاء غير مأكول اللحم لمطلق المصلّى وإن كان امرأه.

نعم هذه الأوصاف لا تعتبر فى الساتر بما هو ساتر، بل تكون معتبرة فيه من

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٢٦٧

حيث كون المصلّى لابسا له، وبعبارة أخرى يشترط أن لا- يكون ما يلبسه المصلّى وإن لم يكن ساترا له واجدا لواحد من تلك الأوصاف، ويكون وجود واحد منها مانعا لصحة الصلاة كما سيظهر إن شاء الله تعالى.

إذا عرفت ما ذكرنا، فاعلم أنّه لا يجب على الرجال فى الصلوة إلا ستر ما يكون ستره متعلّقا للوجوب النفسى، فيجب عليهم ستر العورة فقط، خلافا لبعض العامية «١» حيث أوجب عليهم أن يستر ما بين السرة والركبة، ولكن لا دليل عليه كما عرفت، ولكن يستحبّ نفسيا أن يستر ما بينهما «٢»، ويوجب ذلك أكملية الصلاة، هذا فى الرجال.

و أمّا النساء فيجب عليهنّ ستر جميع البدن ما عدى الوجه، فإنّ ستره لا يكون شرطا لصحة الصلاة «٣»، كما هو مقتضى الأخبار الصحيحة الدالة على ذلك «٤»، بل بعضها يدلّ على استحباب عدمه «٥»، غاية الأمر أنّها إذا كانت معرضا لنظر الغير ولم يستر وجهها تكون عاصية للوجوب النفسى، بناء على وجوب ستره عليها، وهذا لا يكون مضرا بصحة الصلاة كما هو واضح.

والمراد بالوجه الذى لا يجب ستره فى الصلاة ولا يكون شرطا لها هل هو الوجه الذى يجب غسله فى باب الوضوء، وهو ما دارت عليه الإبهام والوسطى من قصاص الشعر إلى الذقن، كما رواه زرارة عن أبى جعفر عليه السلام «٦»، أو أنّ المراد به هو

(١) كالشافعى و مالك و أبى حنيفة كما فى بداية المجتهد ١: ١٦٦. المسألة الثانية.

(٢) قواعد الأحكام ١: ٢٥٦، وهو المشهور كما فى كشف اللثام ٣: ٢٣١.

(٣) المبسوط ١: ٨٧، الاقتصاد: ٢٥٨، الكافى فى الفقه: ١٣٩، السرائر ١: ٢٦٠، مختلف الشيعة ٢: ٩٨.

(٤) الفقيه ١: ١٦٧ ح ٧٨٥، الوسائل ٤: ٤٠٥. أبواب لباس المصلّى ب ٢٨ ح ١.

(٥) التهذيب ٢: ٢٣٠ ح ٩٠٤، الوسائل ٤: ٤٢١. أبواب لباس المصلّى ب ٣٣ ح ١ و ص ٤٢٤ ب ٣٥ ح ٦.

(٦) الفقيه ١: ٢٨ ح ٨٨، الكافى ٣: ٢٧ ح ١، التهذيب ١: ٥٤ ح ١٥٤، الوسائل ١: ٤٠٣. أبواب الوضوء ب ١٧ ح ١.



نهاية التقرير، ج ١، ص: ٢٦٨

الوجه العرفي الذي يكون أوسع من ذلك؟ وجهان:

من أن تفسير الإمام عليه السّلام الوجه بذلك في باب الوضوء يدلّ على أن الوجه في نظر الشارع هو ذلك المقدار. و من أن مراده عليه السّلام هو عدم وجوب غسل ما هو خارج عن ذلك الحدّ في قبال العامّة، حيث إنهم يجعلون كلّاً من أجزاء الوجه مورداً للبحث و يناظرون فيه، حتى إن بعضهم أوجب غسل الأذنين، فمراده عليه السّلام إبطال قولهم بوجوب غسل ما هو زائد على ذلك المقدار، و بيان ما يجب غسله من الوجه، فلا يدل على أن المراد بالوجه في غير ذلك المورد هو هذا المقدار. و هذا الوجه هو الظاهر.

و لا يخفى أن المراد ممّا ذكره الإمام عليه السّلام إنّه يجب غسل المقدار الذي يكون مساوياً للمقدار الذي هو منتهى الفاصلة بين الإبهام و الوسطى، بحيث لا يخرج عن حدّ الوجه، فلا يرد أن وجوب غسل ذلك المقدار في الذقن لا يتحقق امتثاله إلّا بإدخال جزء من العنق في الغسل، و ذلك لخروجه عن حدّ الوجه، و لعلّه السبب في حمل بعض و تأويله الرواية على فرض دائرة في الوجه يكون قطرها ذلك المقدار الفاصل بين الإبهام و الوسطى.

و أنت خبير ببعده هذا المعنى و الصواب ما ذكرناه. هذا، و لكنّ التحقيق إنّه ليس في الأخبار الدالة على عدم وجوب ستر الوجه في الصلاة ما يدلّ على استثناء الوجه بعنوانه حتّى يبحث في المراد منه، بل مدلول تلك الأخبار إنّما هو مجرد ما يكفى من الثياب أن تصلّى المرأة فيها، مثل قوله عليه السّلام: «المرأة تصلّى في الدرع و المقنعة» (١)، و قوله عليه السّلام: «صلّت فاطمة عليها السّلام في درع و خمارها على رأسها» (٢).

(١) الفقيه ١: ٣٤٣ ح ١٠٨١، الكافي ٣: ٣٩٤ ذ ح ٢، التهذيب ٢: ٢١٧ ذ ح ٨٥٥، الوسائل ٤: ٤٠٥. أبواب لباس المصلّى ب ٢٨ ح ٣ و ص ٤٠٦ ذ ح ٧.

(٢) الفقيه ١: ١٦٧ ح ٧٨٥، الوسائل ٤: ٤٠٥. أبواب لباس المصلّى ب ٢٨ ح ١.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٢٦٩

و المعنى: إن أقل ما يكفى من الثياب هو الدرع و الخمار، و المراد بالأوّل هو قميص المرأة الذي يستر من الكتف إلى القدمين، و بالثاني هو ما يستر رأس المرأة.

و حينئذ فلا بد من الفحص و التبع ليعرف المقدار الخارج عن الدرع و الخمار حتّى يستدل بتلك الأخبار على عدم وجوب ستره، و إن لم تدلّ على وجوب ستر كلّ ما هو داخل فيهما و مستور بهما، لإمكان عدم وجوب ستر بعض ما يكون داخلاً فيهما كما لا يخفى. و انقدح ممّا ذكرنا أن ستر المرأة و وجهها لا يكون شرطاً لصحّة صلاتها، كما هو المشهور بين العامّة (١) و الخاصّة (٢)، للأخبار الدالة على أن المرأة تصلّى في درع و خمار، و من المعلوم أن الخمار لا يكون ساتراً للوجه. و حكى عن بعض العامّة (٣) و الخاصّة أن ستره يكون واجباً و شرطاً لها، كالمحكي عن ابن حمزة من أنّه يجب عليها ستر جميع بدنّها إلّا موضع السجود (٤).

و ما حكى عن الغنية و الجمل و العقود، من شرطية ستر جميع البدن من غير استثناء (٥) ممّا لا وجه له، و كذا ما حكى عن البعض الآخر من جواز كشف بعض الوجه (٦) و يمكن أن يكون مراده وجوب ستر البعض من باب المقدّمه، فلا ينافي ما ذكرنا، و قد عرفت أن المراد بالوجه فيما نحن فيه هو الوجه العرفي الشامل للصدغين و ما يحاذيهما من الوجه، لا الوجه في باب الوضوء، و يدلّ عليه ما رواه الصدوق

(١) بداية المجتهد ١: ١٦٧ المسألة الثالثة، المغنى لابن قدامة ١: ٦٧٢، المجموع ٣: ١٦٩.

(٢) المبسوط ١: ٨٧ الاقتصاد: ٢٥٨، الكافي في الفقه: ١٣٩، السرائر ١: ٢٦٠، مختلف الشيعة ٢: ٩٨.

(٣) و هو أبو بكر بن عبد الرحمن بن هشام كما في تذكرة الفقهاء ٢: ٤٤٦ مسألة ١٠٨، و الخلاف ١: ٣٩٤ مسألة ١٤٤.

(٤) الوسيلة: ٨٩.

(٥) الغنية: ٦٥، الجمل و العقود: ٦٣.

(٦) إشارة السبق: ٨٣.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٢٧٠

عن الفضيل، عن أبي جعفر عليه السّلام قال: «صَلَّتْ فَاطِمَةُ عَلَيْهَا السَّلَامُ فِي دَرَعٍ وَ خَمَارِهَا عَلَى رَأْسِهَا، لَيْسَ عَلَيْهَا أَكْثَرُ مِمَّا دَارَتْ بِهِ شَعْرُهَا وَ أذْنِيهَا» (١).

و المراد أنّ خمارها كان على نحو لا تستر أزيد من الشعر و الأذنين من الوجه، و ليس المراد أنّه لا يستر العنق و الصدر كما لا يخفى. إن قلت: إنّ لا يدلّ على ما ذكر، لأنّ مضمونه إنّما هو حكاية فعلها عليها السّلام و الفعل لا إطلاق له، فلعلّها كانت تصلّي فيهما لضرورة.

قلت: نعم، يصحّ ذلك لو كان الحاكي غير الإمام عليه السّلام، و أمّا لو كان هو الحاكي مع كون المقصود من الحكاية بيان الحكم، يعلم عدم كونه مقيداً بحال الضرورة و غيره، و إلّا كان عليه البيان كما لا يخفى. هذا، و لكن الفضيل مشترك و طريق الصدوق إليه ضعيف، فالأحوط الاقتصار على القدر المتيقن، و هو الوجه في باب الوضوء.

ثمّ إنّ هل يكون المراد بالوجه ظاهره فقط حتّى يكون ستر باطنه شرطاً لصحّة صلاتها، أو أنّ المراد به أعمّ من باطنه؟ قولان، حكى صاحب الجواهر عن كاشف الغطاء القول بوجوب ستر الباطن (٢)، لأنّ المتبادر من الوجه ظاهره، فلا تشمل الأدلة غيره.

وفيه: قد عرفت أنّه لا دليل على استثناء الوجه بعنوانه حتّى يقال إنّ المتبادر منه خصوص الظاهر، بل الدليل هو مثل قوله عليه السّلام: «المرأة تصلّي في الدرع و المقنعة» (٣) و هو كما يدلّ على عدم وجوب ستر الظاهر لخروجه عنهما، كذلك يدلّ على عدم وجوب ستر الباطن لعدم الفرق، هذا كلّه في الوجه.

(١) الفقيه ١: ١٦٧ ح ٧٨٥، الوسائل ٤: ٤٠٥. أبواب لباس المصلّي ب ٢٨ ح ١.

(٢) كشف الغطاء: ١٩٧، جواهر الكلام ٨: ١٧٤.

(٣) الوسائل ٤: ٤٠٥. أبواب لباس المصلّي ب ٢٨ ح ٣ و ص ٤٠٦ ذ ح ٧.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٢٧١

و أمّا الكفّان ففي وجوب سترهما و عدمه خلاف، و المشهور بين الخاصّة و العامّة استثنائهما كالوجه، بل ادّعى كثير من العلماء الإجماع عليه (١)، و لكن حكى عن صاحب الحدائق أنّه ذهب إلى ما ذهب إليه أحمد بن حنبل و داود من العامّة، من أنّ ستر الكفّين شرط لصحّة صلاة المرأة، و استدّل عليه برواية جميل قال:

سألت أبا عبد الله عليه السّلام عن المرأة تصلّي في درع و خمار؟ فقال: «يكون عليها ملحفة تضمّنها عليها» (٢) و غيرها، لأنّها تدلّ على أنّهما أقلّ ما يكفي للمرأة من الثياب.

و من المعلوم أنّ الدرع في هذه الأزمنة تستر الكفّين أيضاً، و مع الشكّ في أنّه هل كانت الدرع في زمان النبي و الأئمة عليهم السّلام ساترة لهما أم لا؟ يرجع إلى أصالة عدم التغيير (٣).

وفيه: أنّه مع فرض كون الدرع في زمانهم ساترة للكفّين أيضاً نقول: لا دليل على اعتبار سترهما، لأنّك عرفت أنّ الرواية إنّما تدلّ على عدم وجوب ستر ما هو خارج عن الدرع و الخمار، و لا يكون مستورا بهما، و لا تدلّ على وجوب ستر كلّ ما هو داخل فيهما و مستور بهما.

هذا، مضافا إلى أن الأصحاب من عصر الإمام عليه السلام إلى عصر العلّامة و الشهيدين وغيرهم، قد أفتوا بعدم شرطية سترهما «٤»، و استدّلوا على ذلك بتلك

(١) المغنى لابن قدامة ١: ٦٠١، بداية المجتهد ١: ١٦٧، الخلاف ١: ٣٩٤ مسألة ١٤٤، تذكرة الفقهاء ٢: ٤٤٦ مسألة ١٠٨، مختلف الشيعة ٢: ٩٨، كشف اللثام ٣: ٢٣٤.

(٢) التهذيب ٢: ٢١٨ ح ٨٦٠، الاستبصار ١: ٣٩ ح ١٤٨٤، الوسائل ٤: ٤٠٧. أبواب لباس المصلّى ب ٢٨ ح ١١.

(٣) الحدائق ٧: ٩.

(٤) المبسوط ١: ٨٧، السرائر ١: ٢٦٠، و حكاة عن ابن الجنيد في مختلف الشيعة ٢: ٩٨، المعتمد ٢: ١٠١، الجامع للشرائع: ٦٥، تذكرة الفقهاء ٢: ٤٤٦ مسألة ١٠٨، قواعد الأحكام ١: ٢٥٧، الدروس ١: ١٤٧، الذكري ٣: ٧، مسالك الأفهام ١: ١٦٦، الروضة البهية: ٢٠٣، جامع المقاصد ٢: ٩٧، مجمع الفائدة و البرهان ٢: ١٠٤، مدارك الأحكام ٣: ١٨٨، كشف اللثام ٣: ٢٢٨.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٢٧٢

الرواية، فيعلم منه أن الدرّوع في زمانهم لم تكن تستر الكفّين، و إلّا فلا يكون وجه للاستدلال بها كما لا يخفى، و لا أقلّ من كون الدرّوع في زمانهم على قسمين: قسم كان ساترا لهما، و قسم آخر لم يكن كذلك، فاستدلّوا بإطلاق الحكم على عدم الوجوب، حيث أنّ مدلول الرواية كفاية الدرّوع مطلقا، إذ لا يكون فيها تقييد بما كان منها ساترا كما هو واضح.

و يؤيد عدم كون الدرّوع ساترة للكفّين في الأزمنة السابقة ما حكى عن ابن عباس في تفسير قوله تعالى (إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا) «١» من أنّ الزينة الظاهرة هو الوجه و الكفّان «٢»، حيث أنّه يدلّ على عدم كونهما مستورين في زمانه، و لم يعترض عليه أحد من تلامذته، فلا يبعد الحكم بعدم اعتبار سترهما للروايات، مع انضمام الفتاوى إليها.

هذا، مع أنّه لو شك في خروجهما عن الدرّوع فالواجب هو الرجوع إلى أصالة البراءة العقلية و النقلية، بناء على ما هو الحقّ من جريان أصل البراءة مطلقا في الشك في الجزئية و الشرطية، هذا في الكفّين.

و أمّا القدمان فالمشهور بين الخاصّة أيضا أنّه لا يجب سترهما في الصلاة «٣» خلافا لصاحب الحدائق، حيث ذهب إلى اعتبار سترهما كالكفّين «٤»، و دليله ما عرفت، و قد ذكرنا ما فيه، إلّا أنّ في المقام قد عبّر بعضهم بل كثيرهم بظاهر

(١) النور: ٣١.

(٢) جامع البيان ١٠: ١٥٧-١٥٨، الدر المنثور ٥: ٤١، المحلّى ٣: ٢٢١، تذكرة الفقهاء ٢: ٤٤٧.

(٣) المبسوط ١: ٨٧، المعتمد ٢: ١٠١، الجامع للشرائع: ٦٥، المنتهى ١: ٢٣٧، تذكرة الفقهاء ٢: ٤٤٦ مسألة ١٠٨، مختلف الشيعة ٢: ٩٨.

(٤) الحدائق ٧: ٩.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٢٧٣

القدمين «١» و هو محتمل لأن يكون الحكم أى عدم شرطية الستر مختصّا بظاهرهما دون الأعم منه و من باطنهما، كما هو مقتضى ظاهر التعبير، و لأن يكون التعبير بالظاهر لأجل كونه محلاّ للابتداء بالستر.

و أمّا الباطن فهو مستور بالأرض أو غيرها على أى حال، و الظاهر هو الثانى وفاقا لصاحب الجواهر «٢»، و يؤيدّه أنّه لو كان الحكم مختصّا بظاهرهما يلزم عدم الفائدة فيه، لأنّ ما هو الساتر للباطن من الألبسة المتعارفة يكون ساترا للظاهر أيضا و لا عكس، و كونه مستورا بالأرض إنّما هو في غير حال السجود كما لا يخفى.

و بالجملة: فالمسألة غير صافية عن الإشكال، و لذا تردد المحقق في الشرائع في استثناء ظاهرهما، و إن ذهب في النافع - الذى هو آخر

ما صنفه - إلى أظهرية الاشتراط (٣) هذا، وقد استدل العلامة في التذكرة لعدم اعتبار سترهما بأن الحكم بكونهما ليسا بعورة أولى من الحكم بأن الكفّين لا يكونان منها، فلا يشملهما قوله صلى الله عليه وآله: «المرأة عورة» (٤) وفيه: ما لا يخفى من عدم الدليل على هذه الأولوية.

و كيف كان فمستند المسألة هو قوله عليه السلام: «لا ينبغي للمرأة أن تصلّى إلّا في ثوبين» كما رواه الخاصّة عن الأئمة عليهم السلام (٥)، أو «تصلّى المرأة في درع و خمار» كما رواه العامّة عن النبي صلى الله عليه وآله (٦). وقد عرفت أنّها تدل على عدم وجوب ستر كل ما هو خارج منهما لا وجوب ستر كل ما هو داخل فيهما، فلا بدّ من التبع ليعرف أنّه هل يكون القدمان داخلين في الدرع أو لا؟ ومع الشك يرجع إلى أصالة البراءة مطلقاً

(١) المبسوط ١: ٨٧، المعبر ٢: ١٠١، قواعد الأحكام ١: ٢٥٧، كشف اللثام ٣: ٢٣٤.

(٢) جواهر الكلام ٨: ١٧٢.

(٣) شرائع الإسلام ١: ٧٠، المختصر النافع: ٢٥.

(٤) تذكرة الفقهاء ٢: ٤٤٧.

(٥) الوسائل ٤: ٤٠٧. أبواب لباس المصلّى ب ٢٨ ذ ح ١٠.

(٦) السنن الكبرى ٢: ٢٣٢ و ٢٣٣.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٢٧٤

بناء على ما هو الحقّ كما عرفت.

ثمّ إنّ ذهب صاحب المدارك إلى أنّه لا يجب على المرأة ستر شعر رأسها بما لا يكون حاكياً لما تحته من الساتر، ولا يكون شرطاً لصحّة صلاتها (١)، واستدلّ عليه بما رواه في الكافي عن محمد بن مسلم في حديث قال: قلت لأبي جعفر عليه السلام: ما ترى للرجل يصلّى في قميص واحد؟ فقال: «إذا كان كثيفاً فلا بأس به، والمرأة تصلّى في الدرع والمقنعة إذا كان الدرع كثيفاً يعني إذا كان ستيراً» (٢)، فإنّ تخصيص اعتبار الكثافة بالدرع يدلّ على عدم اعتبارها في المقنعة.

و أجاب عنه صاحب الجواهر (٣) قدس سرّه بأنّ هذا مستلزم لعدم اعتبار ستر بشرة الرأس، لأنّه إذا كانت المقنعة حاكياً لما تحته من شعر الرأس تكون بشرته أيضاً غير مستورة، والقول بأنّها مستورة بشعره غير ثابت، لأنّ الشعر يكون من أجزاء البدن و الساتر يجب أن يكون من غيرها، و بطلان التالي واضح لعدم التزام المستدلّ به.

هذا، و لكن يمكن أن يجاب عنه - و لو مع تسليم أنّه يكفي كون الساتر هو الشعر - أولاً بأنّ إطلاق الحكم يقتضى عدم اعتبار الكثافة حتّى في المرأة التي لا تكون لها شعر، و هو مستلزم لعدم اعتبار ستر الرأس، و قد عرفت أنّه لا يلتزم به.

و ثانياً بأنّ تخصيص الدرع لأجل مفهوم اللقب، و قد بين في الأصول أنّه غير ثابت، مع أنّ هذه الرواية هي ما رواه الصدوق عن محمد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام أنّه قال: «المرأة تصلّى في الدرع و المقنعة إذا كان كثيفاً يعني ستيراً» و لا

(١) مدارك الأحكام ٣: ١٨٨ - ١٨٩.

(٢) الكافي ٣: ٣٩٤ ح ٢، التهذيب ٢: ٢١٧ ح ٨٥٥، الفقيه ١: ٢٤٣ ح ١٠٨١، الوسائل ٤: ٤٠٦. أبواب لباس المصلّى ب ٢٨ ح ٧.

(٣) جواهر الكلام ٨: ١٦٨ - ١٦٩.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٢٧٥

تكونان روايتين، بل الظاهر أنّ الراوى و هو محمد بن مسلم قد سمع هذه الجملة منه عليه السلام دفعة واحدة، و الاختلاف إنّما نشأ من

اشتباه الراوى.

وعليه لا يمكن الاستدلال بالأولى، إذ اللفظ الصادر منه عليه السلام يكون مرددا لنا، ومن الواضح أن ما رواه الصدوق لا يدل على ما ذهب إليه المستدل، لأن الضمير فى قوله عليه السلام: «إذا كان كثيفا» وإن كان فمرادا إلّا أن الظاهر رجوعه إلى الجامع بين الدرع و المقنعة، والتعبير بهذا النحو شائع فى الأخبار بل فى القرآن أيضا، وكونه راجعا إلى خصوص الدرع باعتبار كونه مذكرا خلاف الظاهر، لتقدمه فى الذكر على المقنعة.

ثم لا يخفى أن المتبادر من قوله عليه السلام: «المرأة تصلّى فى الدرع و المقنعة» هو اعتبار كونهما كثيفين، لأنه يدل على أن أقل ما يكفى من الساتر للمرأة هو الدرع و المقنعة، و الثوب غير الكثيف لا يكون فى الحقيقة ساترا. هذا، مضافا إلى دلالة بعض الروايات عليه «١».

ثم إنه لا يشترط فى صحّة صلاة الصغيرة ستر الشعر، حتى بناء على ما هو الحق من كون عبادات الصبى شرعية لا ترمينية، و الدليل عليه الشهرة العظيمة المحققة «٢»، مضافا إلى الأخبار الواردة فى هذا المقام، مثل ما رواه الصدوق عن يونس بن يعقوب أنه سأل أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يصلّى فى ثوب واحد؟ قال: نعم، قال: قلت: فالمرأة؟ قال: «لا و لا يصلح للحرة إذا حاضت إلّا الخمار إلّا أن لا تجده» «٣».

(١) الوسائل ٤: ٤٠٥. أبواب لباس المصلّى ب ٢٨.

(٢) المعبر ٢: ١٠٣، المنتهى ١: ٢٣٧، الذكرى ٣: ٩، جامع المقاصد ٢: ٩٨، روض الجنان: ٢١٧، كشف اللثام ٣: ٢٣٨، مختلف الشيعة ٢: ١٠١.

(٣) الفقيه ١: ٢٤٤ ح ١٠٨٢، الوسائل ٤: ٤٠٥. أبواب لباس المصلّى ب ٢٨ ح ٤.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٢٧٦

و فى رواية رواها الصدوق قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: قال النبى صلّى الله عليه و آله: «ثمانية لا يقبل الله لهم صلاة: منهم المرأة المدركة تصلّى بغير خمار» «١»، و كذا لا- يجب على المملوكة ستر الشعر، للشهرة و الأخبار الكثيرة مثل ما رواه عبد الرحمن بن الحجاج عن أبى الحسن عليه السلام قال: «ليس على الإماء أن يتقنن فى الصلاة» «٢».

ثم لا- يخفى عليك أنه لا- منافاة بين ما ذكرنا من أنه يجب على الرجل ستر عورته فقط، و بين ما ورد فى بعض الأخبار من أن الرجل يصلّى فى ثوب أو قميص واحد «٣»، باعتبار أنه يدل على كونه أقل ما يكفى للرجل من الساتر، و ذلك لما عرفت من أن مثله يدل على عدم وجوب ستر ما هو خارج عنه و لا- يكون مستورا به، و لا- يدل على وجوب ستر كل ما هو داخل فيه و مستور به كما لا يخفى، فلا منافاة بينهما أصلا.

### كيفية صلاة العارى

إذا كان المصلّى فاقدا للساتر أو كان ثوبه منحصرافا فى النجس، و قلنا بأنه يجب عليه الصلاة عريانا، ففى كيفية صلاته من حيث القيام و القعود و من حيث الركوع و السجود أو الإيماء خلاف «٤»، منشؤه اختلاف الأخبار، و لا بدّ من التكلم

(١) الفقيه ١: ٣٦ ح ١٣١، المحاسن ١: ٧٦ ح ٣٦، الوسائل ٤: ٤٠٦. أبواب لباس المصلّى ب ٢٨ ح ٦.

(٢) التهذيب ٢: ٢١٧ ح ٨٥٤، الاستبصار ١: ٣٨٩ ح ١٤٧٩، الوسائل ٤: ٤٠٧. أبواب لباس المصلّى ب ٢٨ ح ١٠.

(٣) الكافي ٣: ٣٩٤ ح ٢، الفقيه ١: ٢٤٣ ح ١٠٨٢، التهذيب ٢: ٢١٧ ح ٨٥٥، الوسائل ٤: ٤٠٥، ٤٠٦. أبواب لباس المصلّى ب ٢٨ ح ٤ و

.7

(4) الخلاف 1: 399 و 400، المعتمر 2: 105، تذكرة الفقهاء 2: 455، الذكرى 3: 21، مختلف الشيعة 2: 100، كشف اللثام 3: 245.

نهاية التقرير، ج 1، ص: 277

في كل من الحيتين مستقلا فنقول:

أما من الحية الأولى فمقتضى بعض الأخبار أنه يصلى جالسا، كرواية إسحاق بن عمار الواردة في صلاة جماعة العراء قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: قوم قطع عليهم الطريق وأخذت ثيابهم فبقوا عراء وحضرت الصلاة كيف يصنعون؟

فقال: «يتقدمهم إمامهم فيجلس ويجلسون خلفه فيومئ إيماء بالركوع والسجود وهم يركعون ويسجدون خلفه على وجوههم» (1).

ورواية عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام، الواردة أيضا في صلاتهم جماعة قال: سألت عن قوم صلوا جماعة وهم عراء؟ قال عليه السلام: «يتقدمهم الإمام بركبته ويصلى بهم جلوسا وهو جالس» (2).

وصحيحة زرارة قال: قلت لأبي جعفر عليه السلام: رجل خرج من سفينة عريانا أو سلب ثيابه ولم يجد شيئا يصلى فيه؟ فقال: «يصلى إيماء وإن كانت امرأة جعلت يدها على فرجها وإن كان رجلا وضع يده على سوءته ثم يجلسان فيومنان إيماء، ولا يسجدان ولا يركعان فيبدو ما خلفهما» (3).

وغير ذلك مما يدل على أنه يصلى جالسا مثل ما ورد فيما لو كان ثوب المصلى منحصر في النجس، كرواية محمد بن علي الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام (4) و موثقة سماعه المروية في الكافي (5)، وأما ما في التهذيب (6) فهو يدل على أنه يصلى قائما، لا

(1) التهذيب 2: 365 ح 1514، الوسائل 4: 451. أبواب لباس المصلى ب 51 ح 2.

(2) التهذيب 2: 365 ح 1513، وج 3: 178 ح 404، الوسائل 4: 450. أبواب لباس المصلى ب 51 ح 1.

(3) الكافي 3: 396 ح 16، الوسائل 4: 449. أبواب لباس المصلى ب 50 ح 6.

(4) التهذيب 1: 406 ح 1278 وج 2: 223 ح 882، الاستبصار 1: 168 ح 583، الوسائل 3: 486. أبواب النجاسات ب 46 ح 4.

(5) الكافي 3: 396 ح 15، التهذيب 2: 223 ح 881 عن الكليني، الوسائل 3: 486. أبواب النجاسات ب 46 ح 1.

(6) التهذيب 1: 405 ح 1271، الاستبصار 1: 168 ح 582 عن غير طريق الكليني، الوسائل 3: 486. أبواب النجاسات ب 46 ح 3.

نهاية التقرير، ج 1، ص: 278

قاعداء، ويدل على وجوب الصلاة جالسا أيضا رواية أبي البختری الآتية في كيفية صلاتهم من حيث الركوع والسجود.

و يازاء هذه الأخبار، روايات تدل على أن العارى يصلى قائما، كصحيحة علي ابن جعفر عن أخيه موسى عليه السلام قال: سألت عن الرجل قطع عليه أو غرق متاعه فبقى عريانا وحضرت الصلاة كيف يصلى؟ قال: «إن أصاب حشيشا يستر به عورته أتم صلاته بالركوع والسجود، وإن لم يصب شيئا يستر به عورته أو مأ و هو قائم» (1).

ورواية عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال في حديث: «و إن كان معه سيف و ليس معه ثوب فليقلد السيف و يصلى قائما» (2).

هذا، و مقتضى قاعدة الجمع حمل الطائفة الأولى على صورة وجود الناظر، و الثانية على ما إذا كان في محل يأمن من المطع و لا يراه أحد. و يدل على ذلك مرسله عبد الله بن مسكان عن بعض أصحابه، عن أبي عبد الله عليه السلام في الرجل يخرج عريانا فتدركه الصلاة، قال: «يصلى عريانا قائما إن لم يره أحد فإن رآه أحد صلى جالسا» (3) و رواه أيضا الصدوق مرسلا (4)، و رواه البرقي في المحاسن عن ابن مسكان عن أبي جعفر عليه السلام (5) مع اختلاف في العبارة، و الظاهر أنه اشتباه من الراوى إلا أنه يناقش فيه بأنه لا يمكن له النقل عن أبي جعفر عليه السلام بدون الوساطة فتكون

- (١) التهذيب ٢: ٣٦٥ ح ١٥١٥، مسائل علي بن جعفر: ١٧٢ ح ٢٩٨، الوسائل ٤: ٤٤٨. أبواب لباس المصلي ب ٥٠ ح ١.  
 (٢) الفقيه ١: ١٦٦ ح ٧٨٢، التهذيب ٢: ٣٦٦ ح ١٥١٩، الوسائل ٤: ٤٤٩. أبواب لباس المصلي ب ٥٠ ح ٤.  
 (٣) التهذيب ٢: ٣٦٥ ح ١٥١٦، الفقيه ١: ١٦٨ ح ٧٩٣، الوسائل ٤: ٤٤٩. أبواب لباس المصلي ب ٥٠ ح ٣ و ٥.  
 (٤) التهذيب ٢: ٣٦٥ ح ١٥١٦، الفقيه ١: ١٦٨ ح ٧٩٣، الوسائل ٤: ٤٤٩. أبواب لباس المصلي ب ٥٠ ح ٣ و ٥.  
 (٥) المحاسن ٢: ١٢٢ ح ١٣٣٨، الوسائل ٤: ٤٥٠. أبواب لباس المصلي ب ٥٠ ح ٧.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٢٧٩  
 الوساطة محذوفة.

و كيف كان، فالإشكال في الاستدلال بالرواية بالإرسال مما لا يتم، بعد كون الراوي ممن أجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه  
 وإن كان مرسلًا، فيجب الجمع بذلك النحو والحكم بالتفصيل كما هو المشهور.

و أما من الحيثية الثانية ففيه أقوال:

أحدها: القول بوجوب الركوع والسجود مطلقًا.

ثانيها: القول بوجوب الإيماء مطلقًا.

ثالثها: ما عن الغنية من التفصيل بين صلاته قائما فيجب الركوع والسجود، و جالسا فيجب الإيماء دونهما «١».

ومنشأ هذه الأقوال اختلاف الأخبار، وأكثرها يدل على الإيماء، كصحيحتي علي بن جعفر و زرارة المتقدمتين، ورواية أبي البختری  
 عن جعفر بن محمد، عن أبيه عليهما السلام أنه قال: «من غرقت ثيابه فلا ينبغي له أن يصلي حتى يخاف ذهاب الوقت يتغى ثيابا، فإن  
 لم يجد صلى عريانا جالسا يومئ إيماء يجعل سجوده أخفض من ركوعه» «٢».

و يدل عليه أيضا ما ورد في المصلي المنحصر ثوبه في النجس، و بعضها دال على وجوب الركوع والسجود، كمرسلة أيوب بن نوح  
 عن بعض أصحابه عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «العارى الذى ليس له ثوب إذا وجد حفيرة دخلها و يسجد فيها و يركع» «٣»، و  
 رواية إسحاق بن عمار المتقدمه الواردة في صلاة العراء جماعة.

(١) الغنية: ٩٢.

(٢) قرب الاسناد: ١٢٧ ح ٤٩٨، الوسائل ٤: ٤٥١. أبواب لباس المصلي ب ٥٢ ح ١.

(٣) التهذيب ٣: ١٧٩ ح ٤٠٥ و ج ٢: ٣٦٥ ح ١٥١٧ بسند آخر، الوسائل ٤: ٤٤٨. أبواب لباس المصلي ب ٥٠ ح ٢.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٢٨٠

و يدل عليه أيضا ما لم يكن فيه تعرض لحكم صلاة العارى من حيث الركوع والسجود، فإنه يدل على وجوب ما هو الأصل في  
 الصلاة، و هو الركوع والسجود دون الإيماء كما هو واضح.

و الحق في المقام أن يقال: بعد ما عرفت أن مرسلة ابن مسكان المفصلة بين صورتى الأمن من المطلع و عدمه «١»، تكون حاكمه على  
 الروايات الدالة على أنه يصلي جالسا مطلقا أو قائما كذلك، و يجب حمل الاولى على ما إذا لم يكن المصلي آمنا و الثانية على  
 خلافه.

فالمستفاد من المرسلة الحاكمة أنه مع وجود الناظر المحترم يكون ما هو الأصل في الصلاة- و هو القيام- مزاحما بالستر الذى يكون  
 واجبا نفسيا، و الشارع حكم بتقدمه على القيام، و أوجب الجلوس عليه، لأنه مع القيام يكون قبله مكشوبا غير مستور، و إن كان دبره  
 مستورا بأجزاء البدن، فستر القبل لا يزاحمه وجوب القيام.



وأما ستر الدبر فالمستفاد من صحيحة علي بن جعفر عليه السلام الدالة على وجوب الإيماء والقيام، أنه لا يزاحمه وجوب الركوع والسجود الذين هما الأصل في الصلاة، وأنه يجب عليه الإيماء لئلا يبدو ما خلفه، ويكفي كونه مستورا بأجزاء البدن لعدم تمكنه من شيء آخر يستره به، ويدل عليه أيضا رواية زرارة الدالة على النهي عن السجود والركوع، المعللة بقوله: «يبدو ما خلفهما»، وكذا كل ما يدل على وجوب الإيماء جالسا أو قائما.

فإن مفاد جميعها أن وجوب الركوع والسجود الذي هو الأصل في الصلاة لا يزاحم ستر الدبر، فيجب عليه الإيماء، صلى قائما أو جالسا، ولكن تعارضه

(١) الوسائل ٤: ٤٤٩. أبواب لباس المصلي ب ٥٠ ح ٣.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٢٨١

مرسلة أيوب بن نوح الدالة على وجوب الركوع والسجود ورواية إسحاق بن عمار المتقدمة الواردة في صلاة العراء جماعة، الدالة على التفصيل بين الإمام والمؤمنين، بأنه يجب عليه الإيماء وعليهم الركوع والسجود.

فإن الظاهر من هذه التفرقة أن الركوع والسجود لا يزاحم ستر الدبر المتعلق للوجوب النفسي، ولذا يجب الإيماء على الإمام، لأن مع تقدمه يكون خلفه ظاهرا إذا ركع أو سجد، والحكم بأن المؤمنين يجب عليهم الركوع والسجود يدل على أن ستر الدبر الذي يكون شرطا لصحة الصلاة يزاحمه وجوب الركوع والسجود ويتقدمان عليه.

إن قلت: قد مرّ آنفا أن وجوب القيام يزاحمه الستر المتعلق للوجوب النفسي، ولذا يجب على المصلي مع عدم الأمن من المطّلع أن يصلي جالسا، وأما الستر الشرطي فلا يزاحم وجوب القيام، ولذا يجب على المصلي مع الأمن أن يصلي قائما.

وعليه يشكل ما في هذه الرواية من الجمع بين صلاتهم جالسا، وبين كونها مع الركوع والسجود، لأنه إن كان موردها صورة الأمن من المطّلع، فقد عرفت أن حكمها وجوب القيام، وأن الستر الشرطي لا يزاحمه كما هو مقتضى رواية ابن مسكان المتقدمة، وإن كان موردها صورة عدم الأمن فحكمها هو الإيماء، بمقتضى هذه الرواية الدالة على أن الإمام يجب عليه أن يوميئ لئلا يبدو ما خلفه للمؤمنين.

وقد عرفت أن ستر الدبر المتعلق للوجوب النفسي يزاحم وجوب الركوع والسجود ويتقدم عليه، فالجمع بين صلاتهم جالسا وكونها مع الركوع والسجود لا وجه له كما عرفت.

قلت: الظاهر أن موردها صورة الأمن من المطّلع، ولكن الحكم بوجوب الجلوس إنما هو لأجل أنه مع القيام تكون إقبالهم ظاهرة لأنفسهم، وقد عرفت أن

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٢٨٢

ستر القبل لا يزاحمه وجوب القيام ويتقدم عليه، فالحكم بوجوب الركوع والسجود عليهم لا ينافي وجوب الجلوس.

لأن وجوبهما إنما هو لعدم مزاحمة الستر الشرطي بالنسبة إلى الدبر لهما، ووجوبه لمزاحمة الستر المتعلق للوجوب النفسي بالنسبة إلى القبل لوجوب القيام وتقدمه عليه، ووجوب الإيماء بدلها على الإمام، لما عرفت من أن ستر الدبر الذي هو واجب خارجي نفسي لا يزاحمه وجوبهما.

وكيف كان فقد عرفت ثبوت المعارضة بين ما يدل على الإيماء، ومرسلة أيوب بن نوح رواية إسحاق بن عمار المتقدمتين، لكن الأولى مطروحة بالإرسال، والثانية وإن كانت معارضة لصحيحة علي بن جعفر عليه السلام وغيرها من حيث الدلالة، ولكن لا تقاومها من حيث السند، لأن الشيخ نقلها من كتاب محمد بن علي بن محبوب ولم يتابعه غيره فيه، مضافا إلى غرابة نقل محمد بن الحسين عن عبد الله بن جبلة بدون واسطة «١»، وهي على فرضها هو ابن مبارك ولم يحرز وثاقته، فيجب الحكم بوجوب الإيماء

مطلقاً، صلى جالساً أو قائماً، وبأن وجوب الركوع و السجود لا يزاحم الستر الشرطي بالنسبة إلى الدبر كما عرفت. وقد انقدح من جميع ما ذكرنا أن التفصيل بين الستر الذي يكون واجبا نفسياً و الستر الشرطي - بأن الأول عام من حيث الساتر لكل شيء من الثوب و الحشيش و الطين و أجزاء البدن و غيرها، و اختصاص الثاني بالأولين مع الترتيب أو بدونه كما ذهب إليه صاحب الجواهر «٢» - لا وجه له، لأنك عرفت أن الحكم بوجوب الإيماء جالساً أو قائماً إنما هو لمراعاة الستر الشرطي بالنسبة إلى الدبر،

(١) التهذيب ٢: ٣٦٥ ح ١٥١٤.

(٢) جواهر الكلام ٨: ١٩٤.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٢٨٣

و إلا فلا وجه له مع كون المصلى آمناً من المطلع.

و من المعلوم أن ساتره حينئذ هو الإتيان، و هما من أجزاء البدن، نعم مع فقد الثوب و الحشيش لا يكون مكلفاً بستر عورته بالطين للزوم العسر كما لا يخفى، فالحق أن مع فقدهما لا يكون الستر الصلتي متعذراً بالنسبة إلى حتى يحكم بسقوطه.

نعم يقع الكلام في الترتيب بين أنواع الساتر كما ذهب إليه بعضهم، و استدلل عليه برواية علي بن جعفر عليه السلام المتقدم «١»، و التحقيق أنها لا- تدل عليه، لأن الحكم بوجوب ستر العورة بالحشيش مع فقد الثوب ليس إلماً لأجل عدم الاحتياج إلى الستر به مع وجدان الثوب، لأنه معه لا أقل من كونه لابسا لثوب واحد، و هو القميص لدفع البرودة أو غيره و هو ساتر لعورته، فالستر بالحشيش غير مبتلى به غالباً، فلا تدل على عدم كفاية الستر به مع وجدان الثوب كما هو واضح.

و كذا لا- يستفاد منها الترتيب بين الحشيش و غيره، لأن قوله عليه السلام: «و إن لم يصب شيئاً يستر به عورته» يدل على أن ذكر الحشيش كان من باب المثال، و المراد به كل ما هو ساتر للعورة غير الثوب من الطين و غيره، نعم قد عرفت أنه لا يجب الستر بالطين للزوم العسر، و هو لا يقتضى عدم الاجتزاء به.

فظهر أن الستر الصلتي يكون كالستر المتعلق للوجوب النفسى من حيث الساتر، فيكفى فيه كل شيء حتى أجزاء البدن و لا ترتيب بين أنواعه، و لذا لو لم يكن الستر ببعض أجزاء البدن مستلزماً للعود و الإيماء بدل القيام و الركوع و السجود، لقلنا بكفايته و لو مع وجدان غيره من أنواع الساتر.

(١) الوسائل ٤: ٤٤٨. أبواب لباس المصلى ب ٥٠ ح ١.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٢٨٤

### فروع في الستر و الساتر

الأول: لو كان المصلى واجداً لما هو ساتر لإحدى عورتيه فقد يكون ساتراً لإحدهما على التعيين، و قد يكون ساتراً لها لا على التعيين، فعلى الأول إن كان ساتراً لقبله يجب عليه الصلاة قائماً إيماء، و إن كان ساتراً لدبره يجب عليه الصلاة قاعداً مع الركوع و السجود على ما عرفت تفصيله.

و على الثانى، فقد ذكر لترجيح إحدهما على الأخرى وجوه لا- تصلح للمرجحية، كما يظهر لمن راجع و تأمل، فلا يبعد الحكم بالتخيير بين سترهما و الصلاة قائماً إيماء أو قاعداً مع الركوع و السجود.

الثانى: لو وجد الساتر في أثناء الصلاة فقد يكون متمكناً من الستر به من غير فعل المنافى، و قد لا يكون كذلك بل يتوقف على فعل المنافى، و على التقديرين فقد يكون الوقت متسعاً بحيث يمكن مع قطع الصلاة تحصيل الستر و أدائها معه و لو بركة و قد لا يكون

كذلك، بل يكون قطع الصلاة و تحصيل الستر موجبا لخروج الوقت.

فإن لم يتمكن من الستر به بدون فعل المنافى و كان الوقت ضيقا بحيث لا يتمكن مع قطع الصلاة من أدائها و لو بركعة، فلا إشكال في وجوب الإتمام عليه على نحو صلاة العارى و لا يجوز عليه قطعها، كما أنه لو كان متمكنا من الستر به من غير فعل المنافى و كان الوقت ضيقا لا إشكال في أنه يجب عليه الستر و الإتيان بباقي الصلاة على نحو صلاة غير العارى من القيام و الركوع و السجود.

و لا دلالة للأخبار المتقدمه الواردة في كفيه صلاة العارى على اختصاص تلك الكفيه بما إذا كان عاريا في جميع أحوال الصلاة كما هو واضح، و إن كان الوقت

نهاية التقرير، ج 1، ص: 285

متسعا في هذه الصورة، و قلنا بأنه يجوز له البدار بحمل ما ورد في التأخير على الاستحباب فلا إشكال أيضا في كفيه الإتيان بباقي أجزاء الصلاة مع الستر على نحو صلاة غير العارى من القيام و الركوع و السجود، بناء على ما عرفت من أن الستر له ماهية واحدة يتعلق به الوجوب النفسى إذا كان معرضا لنظر الغير و الوجوب الشرطى للصلاة مطلقا.

فكما أنه يكفى في الأول ستر العورة بالطين أو بأجزاء البدن أو بغيرهما، فكذلك يكفى في الثانى سترها بكل ما هو ساتر لها، لأن متعلق الوجوب الستر بما هو ستر، ففي المقام لا يكون المصلّى مع فقدان الثوب و غيره فاقدا لجميع أنواع الساتر، بل هو مستور بأجزاء بدنه من الفخذين و الأليتين.

و قد عرفت أن العدول من القيام إلى القعود و من الركوع و السجود إلى الإيماء إنما هو لمراعاة الستر، إذ لا يمكن حمل الأخبار الدالة على ذلك على التعبد كما لا يخفى، فمع كونه واجدا للستر الشرطى بالنسبة إلى الأجزاء المأتى بها لا يكون وجه للقول ببطلان صلاته مع وجدان الثوب مثلا، فمعه يأتي ببقية الأجزاء مع الساتر و تصح صلاته.

و العدول في بعض الركعات من القيام إلى القعود و من الركوع و السجود إلى الإيماء إنما هو لمراعاة الأمر الاضطرارى، و هو يرفع مع الوجدان، فلم يتخلل زمان يكون المصلّى فيه فاقدا لما هو شرط لها، فلم يبق وجه للحكم بالبطلان إلا القول بأن ظاهر الأدلة الواردة في صلاة العارى هو كفيه الصلاة بتلك الكفيه المذكورة فيها إذا كان المصلّى عاريا من أول الصلاة إلى آخرها و من أول الوقت إلى آخرها، و قد عرفت منعه، و أن الظاهر هو الإطلاق، و ممّا ذكرنا ظهر حكم ما بقى من الفروض فتأمل جيدا.

الثالث: لو نسي المصلّى أن يستر عورته في الصلاة من أولها أو كان ساترا لها

نهاية التقرير، ج 1، ص: 286

بشوبه أو غيره باعتقاده، ثم انكشف الخلاف في الأثناء و بنى على أن يسترها ثم نسي و أتم صلاته فانكشف الحال، أو انكشف الخلاف بعد الفراغ عنها، أو في الأثناء، و لكن بنى على سترها مع التمكّن منه بدون فعل المنافى، أو توقّفه عليه، ففي حكمه من حيث وجوب الإعادة و عدمه إشكال.

و التحقيق أن يقال: إنه لا مجال فيما نحن فيه و نظائره ممّا لم يدل على الحكم دليل لفظى حتى يتمسك بعمومه للتشبث بأصالة البراءة و غيرها من الأصول النافية للتكليف، إذ كما أنه لا يجوز الرجوع إليها لنفى أصل التكليف الذى كان ثبوته لأجل قيام السيرة المستمرة عليه و توافق الفتاوى على ثبوته، كذلك لا يجوز الرجوع إليها لنفى بعض أفراده.

إذ لا فرق في نظر العقل الراجع إليه جميع الأدلة الدالة على اعتبار تلك الأصول بين ما كان دليل الحكم لفظا صادرا عن النبي صلى الله عليه و آله و الأئمة عليهم السلام و أصلا إلينا بعين ألفاظه، و بين ما إذا كان لأجل كثرة الابتلاء به و اشتهاره بين الناس بحيث لا يحتمل الخلاف، لم ينقله الرواة بعين ألفاظه حتى يصل إلينا ذلك اللفظ الصادر منهم، ففي كليهما لا يجوز عند العقل الرجوع إلى البراءة و لا يحكم بعدم وجود البيان في البين.

فما اشتهر بينهم - من أن حجية الدليل اللبى كالإجماع و غيره ثابتة بالنسبة إلى القدر المتيقن، و فى غيره يجوز التمسك بالبراءة و

غيرها- ممّا لا- وجه له، بل نقول إنّ عدم جواز الرجوع إلى البراءة في القسم الثاني أولى من القسم الأول، لأنّ الحكم فيه مقطوع به لأجل وضوحه عند المشرعة، وكون فتاوى العلماء منهم على طبقه، بخلاف الأول كما لا يخفى.

فالحجّة في الثاني أيضا موجودة بالنسبة إلى جميع الأفراد والحالات من حيث العلم والجهل وغيرهما، وما نحن فيه من مسألة الستر وشرطيته للصلاة يكون من

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٢٨٧

هذا القبيل، إذ لم يدل دليل لفظي على أنّه شرط لها، وقد عرفت أنّ عدم وصوله إلينا إنّما هو لوضوح عندهم من العوام والخواص. ولذا ورد في الروايات السؤال عن بعض ما يتعلّق به من الفروع مثل السؤال عن حكم من لا يكون له ساتر أصلا، ولم يقع في شيء منها السؤال عن أصل شرطية الستر، وحينئذ فلا يجوز الرجوع إلى البراءة إذا شككنا في أنّه شرط لها مطلقا، أو تختص شرطية بحال العلم ولا ذكر، إلّا أخذنا قام دليل على التخصيص ببعض الموارد، ففي غيره يجوز الرجوع إليها.

إذا عرفت ما ذكرنا، فاعلم أنّه قد ادّعى بعض اختصاص شرطية الستر بغير صورة النسيان «١»، واستدلّ عليه بحديث «لا تعاد» «٢»، إذ لا يكون الستر من الخمسة التي يقتضى الإخلال بها وجوب الإعادة، وبقوله عليه السّلام في حديث الرفع:

«رفع عن أمّتي تسعة. ما لا يعلمون» إلى قوله: «و الخطأ والنسيان» «٣»، وبما رواه عليّ بن جعفر عن أخيه عليه السّلام قال: سألته عن الرجل صلّى و فرجه خارج لا يعلم به، هل عليه إعادة أو ما حاله؟ قال عليه السّلام: «لا إعادة عليه وقد تمّت صلاته» «٤». انتهى.

### بحث حول حديث «لا تعاد»

أقول: لا بأس بصرف عنان الكلام إلى بيان ما يدلّ عليه حديث «لا تعاد» من المرام، لأجل الاختلاف بين الأعلام، وإن كان قد أشير إليه سابقا لمناسبة المقام، فاعلم أنّه حكى عن بعض الأعلام القول بعدم اختصاص مورد الحديث بما إذا

(١) المعتبر ٢: ١٠٦، المنتهى ١: ٢٣٨، مدارك الاحكام ٣: ١٩٠، مختلف الشيعة ٢: ١٠٠.

(٢) الفقيه ١: ١٨١ ح ٨٥٧، التهذيب ٢: ١٥٢ ح ٥٩٧، الوسائل ٤: ٣١٢. أبواب القبلة ب ٩ ح ١.

(٣) التوحيد: ٣٥٣ ح ٢٤، الخصال: ٤١٧ ح ٩، الوسائل ١٥: ٣٦٩. أبواب جهاد النفس ب ٥٦ ح ١.

(٤) التهذيب ٢: ٢١٦ ح ٨٥١، السرائر ٣: ٦٠٣، الوسائل ٤: ٤٠٤. أبواب لباس المصلّى ب ٢٧ ح ١.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٢٨٨

نسى المصلّى بعض ما يعتبر في الصلاة، بل يعمّ صورة العمدة مطلقا و لو مع العلم «١»، وبعضهم اقتصر على شموله لغير صورة العلم «٢».

و التحقيق أن يقال باختصاص مورد به غير صورة العمدة مطلقا، لأنّ الظاهر أنه مسوق لبيان حكم من كان قاصدا لامتنال التكليف المتوجّه إليه، و كان ذلك داعيا له إلى الإتيان، و من المعلوم أنّ مثل هذا الشخص لا يترك ما يعتبر في الصلاة من الأجزاء والشرائط عمدا، و لا يوجد ما كان وجوده مضرا بصحة الصلاة اختيارا.

نعم قد يعرض له بعض الطوارئ الخارجية و العوارض القهرية، فيوجب فقدان بعض ما له دخل في صحتها، أو وجدان بعض ما كان وجوده مضرا بها، فإنّ مثل هذا ينبغي أن يحكم عليه بوجوب الإعادة أو عدمه، و إلّا فالمكلف الذي يترك ما له دخل فيها عن عمد و اختيار لا يكون في الحقيقة قاصدا للامتثال، مريدا لتحصيل الأمور به، و لا يكون الداعي له إلى الإتيان بذلك هو أمر المولى، فلا يناسبه الحكم بوجوب الإعادة، بل المناسب الحكم عليه بوجوب الإتيان بأصل الصلاة فيما كان تاركه له مع العلم بكيفيتها و أجزائها و شرائطها، و الحكم بوجوب التعلم و الإتيان بما هو معتبر فيها فيما كان جاهلا.

نعم الجاهل الذي لا يكون متردداً في صحه ما يأتي به ولا يحتمل الخلاف، لا يبعد الحكم بدخوله في مورد الحديث، فلا تجب الإعادة عليه في غير الخمسة المذكورة فيه، وهذا لا فرق فيه بين أن يكون جاهلاً بالحكم أو الموضوع. وبعد ذلك يقع الكلام في شمول الحديث لما إذا أوجد بعض الموانع نسياناً أو جهلاً بالمعنى الذي مرّ آنفاً، من جهة أنّ المستثنى منه في الحديث غير مذكور،

(١) نهاية الأفكار ٣: ٤٣٤.

(٢) فوائد الأصول ٤: ٢٣٨، كتاب الصلاة للمحقق الحائري رحمه الله: ٤٦، درر الفوائد: ٤٩٤.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٢٨٩

و يكون الاستثناء مفرغاً، فيحتمل اختصاصه بالإخلال بما يعتبر وجوده في الصلاة شرطاً أو شطراً، وعدم شموله لما إذا أوجد بعض الموانع، خصوصاً بعد كون المستثنى من قبيل الأول، لأنّ أمرها دائر بين الشرائط والأجزاء، وعليه يقع الإشكال في حكم الزيادة السهوية، وأنّه هل يمكن استفادته من حديث «لا تعاد» أم لا؟

إذ الظاهر أنّ زيادة الجزء من الموانع التي قام الدليل على كون وجودها مخللاً بصحتها، ولا تكون الزيادة كالنقص، لأنّ الجزء بما هو جزء لا يقتضى إلّا عدم تحقّق المركّب بفقدانه لا بزيادته، فكونها مخلّلة يحتاج إلى دليل آخر غير ما يدلّ على الجزئية.

هذا، ولا يبعد أن يقال بعدم شموله للموانع و الزيادة السهوية، فيبقى ما يدلّ على أنّها توجب البطلان بوجودها على إطلاقه لصورة النسيان، إلّا أن يتمسك لخروجها بدليل آخر كحديث الرفع وغيره.

بقي هنا شيء وهو أنّ حديث «لا- تعاد» كما يدلّ على عدم وجوب الإعادة فيما إذا نسي بعض الأجزاء أو الشرائط غير الخمسة المذكورة فيها إلى أن فرغ من الصلاة، كذلك يدلّ على عدم وجوبها فيما إذا نسي شيئاً منهما في بعض أجزاء الصلاة، كما إذا كان ناسياً للستر مثلاً، ثمّ التفت في الأثناء بعد ما صار مستور العورة ولو بفعل الغير، للأولوية القطعية كما هو واضح.

إذا عرفت ما ذكرنا فاعلم أنّ للمسألة صوراً:

منها: ما إذا كان ناسياً للستر إلى أن فرغ من الصلاة، كما إذا كان فاقداً للساتر.

و منها: ما إذا كان واجداً للساتر و التفت قبل الصلاة إلى أنّه لا يستر العورة لخرق ما يحاذيها ثمّ نسي و صلّى فالتفت.

و منها: ما إذا كان واجداً للساتر و لم يلتفت إلى خروج العورة إلى أن فرغ منها.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٢٩٠

و منها: تلك الصورة و لكن مع الالتفات في الأثناء بعد أن صار مستور العورة و لو بفعل الغير.

و منها: تلك الصورة أيضاً و لكن مع الالتفات في حال كونه مكشوف العورة.

و منها: ما إذا كان عالماً بأنّ عورته مكشوفة، و بأنّه يعتبر سترها في الصلاة و لكن لأجل عدم الالتفات إلى أنّه يصلّى لم يسترها.

و منها: ما إذا كان ثوبه ساتراً لعورته و لكن لأجل الريح أو غيره صار مكشوف العورة في بعض الأزمنة، و هذه الصورة غير داخله في السهو و لا في العمد.

و الشائع من هذه الصور ما إذا كان واجداً للساتر و لم تكن عورته مستورة و لذا وقع في صحیحته على بن جعفر عليه السلام المتقدّمة السؤال عنه «١»، و عليه فتشمل الصحیحته أكثر هذه الصور، بناء على أنّ السؤال إنّما هو من فقدان ما هو شرط للصلاة من الستر في صورة النسيان، و التعبير ببعض أفرادها إنّما هو لكونه شائعاً.

هذا، و لكن الصور التي تشتملها الصحیحته جزماً إنّما هي الصورة الثانية و الصورة الثالثة، كما أنّ مقتضى حديث «لا تعاد» عدم وجوب الإعادة في الصورة الأولى أيضاً، و يستفاد منها عدم وجوب الإعادة في الصورة الرابعة بالأولوية القطعية كما لا يخفى.

و في شمولهما للصورة الخامسة تردّد و إشكال، و الأظهر العدم، لأنك عرفت أن موردهما ما إذا كان ناسيا لكونه مكشوف العورة، بحيث لا يكون عالما و ملتفتا به في زمان من الأزمنة، و المفروض أنه التفت في الأثناء في حال كونه مكشوف العورة. إن قلت: دلالتهما على صحه ما أتى به من الأفعال و الأقوال في حال عدم

(١) الوسائل ٤: ٤٤٨. أبواب لباس المصلّي ب ٥٠ ح ١.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٢٩١

الالتفات تستلزم الدلالة على صحه باقى الأجزاء، للزوم اللغوية على تقدير عدمها.

قلت: نعم، لو كان مورد الدليل الدال على الصحه منحصرًا بهذا الفرض، و المفروض عدمه كما عرفت، و حينئذ فيمنع من شموله له، فيجب الرجوع في حكمه إلى القواعد، فنقول:

لا إشكال في بطلان الصلاة و وجوب الإعادة فيما إذا كان الانكشاف فيما بين الاشتغال بالأجزاء، و أمّا إذا كان في حال عدم الاشتغال كما إذا التفت بعد إتمام الفاتحة و قبل الشروع في السورة مثلا ففى الحكم بالصحه أو البطلان وجهان مبتيان على أن الصلاة هل هي المجموع المركب من الأفعال و الأقوال المخصوصة التى تحدث و تنعدم آنا فأنا، و لا يكاد يكون للمجموع وجود و تحصيل إلّا بعد تحقّق جميع الأجزاء التى وجد كل منها في زمان و انعدم، أو أنّها عبارة عن حضور العبد في مقابل مولاه و التوجّه إليه. غاية الأمر إنّه يجب عليه أن يشتغل معه ببعض الأفعال المخصوصة و الأذكار المنصوصة، بحيث تتحقّق الصلاة بمجرد قيامه في حضور المولى و تكون باقية إلى آخرها، فعلى الأوّل لا- تكون السكوتات المتخللة بين الأقوال و السكونات المتخللة بين الأفعال جزء من الصلاة، و إطلاق أنّه مشتغل بها في حالها مع العناية و رعاية العلاقة، كإطلاق الخطيب و المتكلّم على من تنفس بين الخطبة و التكلّم، أو اشتغل بغيرهما كشرب الماء مثلا.

بخلاف الثانى، فإنّه يصدق عليه حقيقة في كل آن أنّه مشتغل بالصلاة، و عليه فيقع الالتفات بأنّه مكشوف العورة في حال الاشتغال دائما، فيجب الحكم بوجوب الإعادة، بخلاف الأوّل فإنّه يصدق عليه حقيقة أنّه لم يكن عالما بكشف عورته في حال الصلاة، لجواز أن يسترها مع عدم تخلّل المنافى قبل الشروع في السورة في

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٢٩٢

المثال المذكور، ثمّ شرع فيها فيشملة ما يدلّ على الصحه في حال عدم الالتفات بذلك في حال الصلاة.

هذا، و لا يخفى أن الأظهر هو الوجه الثانى، لكونه مغروسا في أذهان المتشرّعة، فيجب عليه الإعادة لما عرفت.

و نظير هذا الفرض ما إذا أعتقت الأمه أو بلغت الصغيرة في أثناء الصلاة بعد أن كانتا مكشوفتى الرأس، و كذا ما إذا صار العارى واجدا للساتر في الأثناء.

ثمّ إنّ الحكم بالبطلان في جميع هذه الصور مختص بما إذا كان الوقت متّسعا، و أمّا إذا كان مضيقا بحيث لا يتمكن من قطعها من الإتيان بصلاة اخرى. فالظاهر الصحه كما لا يخفى.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٢٩٣

**شرائط لباس المصلّي**

**إشارة**



إن شرائط لباس المصلّي من الأمور المعتبرة من حيث كون المصلّي متلبّساً به، لا من حيث كونه ساتراً له، و التعبير بالشرائط مسامحةً، لأنّ مرجعها إلى مانعية بعض الأوصاف الموجودة فيه كما عرفت فيما تقدّم، و هي على ما يظهر من كلماتهم ستّة: أربعة منها يشترك فيها الرجل و المرأة، و الاثنان يختصّ بهما الرجل، فالكلام يقع في أمور:

### الأمر الأول: أن لا يكون من جلد الميتة

#### إشارة

يشترط في لباس المصلّي أن لا يكون من جلد الميتة و إن دبغ، كما هو المتفق عليه بين الإمامية «١»، خلافاً للقائلين بجواز استعمالها و الانتفاع بها في غير

(١) المعتبر ٢: ٧٧، المنتهى ١: ٢٢٥، تذكرة الفقهاء ٢: ٤٦٤ جامع المقاصد ٢: ٨٠، الذكرى: ١٤٢، روض الجنان: ٢١٢، كشف اللثام ٣: ٢٠٠، الحدائق ٧: ٥٠.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٢٩٤

حال الصلاة، و بصحة الصلاة معها فيما إذا كانت مدبوغة «١»، و الأخبار المروية عن النبي صلّى الله عليه و آله و الأئمة عليهم السلام «٢» الدالة على أن الميتة لا يجوز الانتفاع بها، و على بطلان الصلاة فيها مطلقاً شاهدة على خلافه.

و حيث أن أصل الحكم ممّا قام عليه اتفاق الإمامية و لم يعلم من أحد منهم الخلاف فيه، بل صرح كلّهم ببطلان الصلاة فيها، فالتكلم فيه بذكر الأخبار الواردة ممّا لا يحتاج إليه، و لكن يقع الكلام في أن مانعية جلد الميتة هل هي لنجاسته كما يظهر من بعض، أو لكونه مانعاً بعنوانه حتّى فيما إذا لم يكن نجساً كما في ميتة غير ذى النفس؟

فعلى الأوّل لا يكون مانعاً مستقلاً، بل داخل تحت عنوان النجس، بخلاف الثاني، و لا يبعد أن يقال بانصراف الأخبار المانعة عن الصلاة في جلد الميتة عن ميتة غير ذى النفس، لعدم تعارف استعمالها في الصلاة، و كذا ما يدلّ على عدم جواز الانتفاع بالميتة و استعمالها مطلقاً و لو في غير حال الصلاة.

فإن شمولها لاستعمال ميتة غير ذى النفس و الانتفاع بها أيضاً مشكل، مضافاً إلى أن الظاهر هو كونها مسوفة في مقام الردّ على العامة القائلين بطهارة جلد الميتة بالدباغ، و جواز الانتفاع به مطلقاً معه، كما يدلّ عليه التعبير بحرمة استعمالها و لو دبغ سبعين مرّة. و من المعلوم أن ما هو المتعارف فيه الدباغ من الجلود، غير جلد الميتة التي لا نفس لها، فالحكم بشمولها له مشكل، و إن كان الأحوط عدم جواز الانتفاع به مطلقاً و بطلان الصلاة معه.

(١) الامّ ١: ٩١، المجموع ١: ٢١٥، المغنى لابن قدامة ١: ٨٤، تذكرة الفقهاء ٢: ٤٦٣ مسألة ١١٧.

(٢) الوسائل ٣: ٤٨٩-٤٩٤. أبواب النجاسات ب ٤٩ و ٥٠ و ج ٤: ٣٤٣-٣٤٧. أبواب لباس المصلّي ب ١ و ٢.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٢٩٥

### مسألة: إذا شك في نجاسة جلد حيوان أو حرمة لحمه

. و اعتبار السوق و قول البائع في ذلك إذا شكّ في نجاسة جلد حيوان أو حرمة لحمه و سائر أجزائه مع العلم بطهارته في حال حياته، و بحليته مع وقوع التذكية عليه لأجل الشكّ في أنّه هل كان مذكّي أو ميتة؟ فالأصل الأوّل مع قطع النظر عمّا هو حاكم عليه يقتضى



النجاسة و الحرمة، لأنّ الظاهر أنّ الميتة هي ما زهق روحه مع عدم وقوع التذكية عليه، فلا تكون الخصوصية المأخوذة فيها المائزة بينها وبين المذكيّ أمراً وجودياً، حتّى لا تثبت الحرمة و النجاسة إلّا بعد إحرازه، كما أنّ إثبات الطهارة و الحلية موقوف على إحراز وقوع التذكية عليه.

فالميتة في نظر العرف هي الحيوان الذي زهق روحه مع عدم وقوع التذكية عليه، أي ما كان موته لا بسبب شرعيّ، فمع الشك في كونه مذكيّ أو ميتة، يكون مقتضى الاستصحاب هو كونه ميتة، كما أنّ مقتضى أصالة العدم أيضاً ذلك، بناء على أنّ اعتبارها إنّما هو لبناء العقلاء عليها في جميع الموارد التي شكّ فيها في وجود حادث، كما لا يبعد القول به، فمع الشك لا يجوز الانتفاع بها و الصلاة في جلدتها بمقتضى الأصل الأوّلي.

و لكنّ المقطوع به و الضروريّ من الدين خلافه، للسيرة المستمرة من زمان النبي صلّى الله عليه و آله و الأئمة عليهم السلام من غير ردع منهم على الانتفاع بالجلود و أكل اللحوم من غير تفحص و تتبع عن أصل وقوع التذكية أو عن صحّة التذكية الواقعة، فيستكشف من ذلك ثبوت دليل على الجواز، و حاكم على دليل المنع.

ثمّ لا يخفى أنّ التذكية عبارة عن مجرّد فرى الأوداج الأربعة مع سائر الشرائط من الاستقبال و التسمية و غيرهما، و لا تكون أمراً اعتبارياً واقعياً حاصلًا بفرى

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٢٩٦

الأوداج، و سائر الشرائط في بعض الحيوانات لخصوصية فيه كما يظهر من بعض «١»، و ذلك لعدم دلالة الأدلة على أزيد ممّا ذكرنا، فإذا تحقّق جميع الشرائط المعتبرة تتحقّق التذكية، و ليس مورد يشكّ في قابلية حيوان للتذكية و عدمها.

نعم يمكن الشك في أنّه إذا ذكّي هل يكون طاهراً أو لا؟ و المرجح حينئذ هو استصحاب الطهارة، إذ الموضوع لها في حال الحياة هو الجسم فقط لا مع تعلق الروح به، فالموضوع باق في زمان الشك، و على فرض عدم الجريان يكون المرجع قاعدة الطهارة، و كذا إذا شكّ في أنّه بعد الذبح هل يكون حلالاً أو حراماً؟ لأنّه يجب الرجوع إلى أصالة الإباحة. هذا في الشبهة الحكمية.

و أمّا فيما نحن فيه من الشبهة الموضوعية، فقد عرفت أنّ مقتضى الأصل الأوّلي هي الحرمة و النجاسة، لجريان استصحاب عدم التذكية، بناء على ما هو الظاهر من أنّ الميتة في نظر العرف كل ما لم يذكّ سواء مات حتف أنفه أو بالحديد، أو غيره مع عدم تحقّق شرائط التذكية، خلافاً لبعضهم حيث خصّها بالأول، و سيأتي الكلام فيه.

هذا، مضافاً إلى ما يظهر من بعض الأخبار من الحكم بالحرمة فيما إذا رمى صيدا و أصابه، و لكن شكّ في أنّ موته هل كان لإصابة الرمي أو لتحقّق سبب آخر من السقوط عن الجبل أو الوقوع في الماء، إذ مع وجود سبب آخر مقتضى للموت لا تنفع إصابة الرمي، فمع احتمالها يكون مقتضى استصحاب عدم التذكية، الحرمة و النجاسة.

ثمّ إنّ صاحب المدارك و جمعا ممّن تبعه ذهبوا إلى أنّ الحكم بالنجاسة في الجلد المطروح و ترتيب آثارها عليه يتوقف على العلم بها أو الظنّ الحاصل من البيّنة لو سلم عموم دليلها «٢»، و يمكن أن يستدلّ على مذهبه بما يظهر من الأخبار الواردة في

(١) كتاب الصلاة للمحقّق الحائري رحمه الله: ٥٠.

(٢) مدارك الاحكام ٢: ٣٨٧، مفاتيح الشرائع ١: ١٠٨.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٢٩٧

هذه المسألة.

مثل صحيحة الحلبي قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الخفاف التي تباع في السوق؟ فقال: «اشتر و صلّ فيها حتّى تعلم أنّه ميتة بعينه» «١».

ومضمره أحمد بن محمد بن أبي نصر قال: سألته عن الرجل يأتي السوق فيشتري جبنة فراء لا يدرى أ ذكّيه هي أم غير ذكّيه أ يصلّي فيها؟ قال: «نعم ليس عليكم المسألة، إنَّ أبا جعفر عليه السّلام كان يقول: إنَّ الخوارج ضيقوا على أنفسهم بجهالتهم، أنَّ الدين أوسع من ذلك» (٢).

ورواية أحمد بن محمد بن أبي نصر عن الرضا عليه السّلام قال: سألته عن الخفاف يأتي السوق فيشتري الخفّ لا يدرى أ ذكّى هو أم لا، ما تقول في الصلاة فيه و هو لا يدرى أ يصلّي فيه؟ قال: «نعم، أنا أشتري الخفّ من السوق و يصنع لى و أصلّى فيه و ليس عليكم المسألة» (٣).

ورواية الحسن بن الجهم قال: قلت لأبي الحسن عليه السّلام: اعترض السوق فأشتري خفّاً لا أدري أ ذكّى هو أم لا؟ قال: صلّ فيه. قلت: فالنعل؟ قال: مثل ذلك، قلت: إنني أضيق من هذا، قال عليه السّلام: أ ترغب عمّا كان أبو الحسن يفعله؟! (٤).  
و الاستدلال بهذه الروايات المشتملة على ذكر السوق مبنى على أن يكون ذكر السوق فيها لبيان منشأ الشك في أنه منتزع من المذكّي أو الميتة، لا لكونه أمارة على ثبوت التذكية.  
و لو نوقش في الاستدلال بها من هذه الجهة - بتقريب - أن سوق المسلمين

(١) التهذيب ٢: ٢٣٤، ح ٩٢٠، الكافي ٣: ٤٠٣ ح ٢٨، الوسائل ٣: ٤٩٠. أبواب النجاسات ب ٥٠ ح ٢.

(٢) الفقيه ١: ١٦٧ ح ٧٨٧، التهذيب ٢: ٣٦٨ ح ١٥٢٩، الوسائل ٣: ٤٩١. أبواب النجاسات ب ٥٠ ح ٣.

(٣) التهذيب ٢: ٣٧١ ح ١٥٤٥، قرب الإسناد: ٣٠٩ ح ١٣٧٤، الوسائل ٣: ٤٩٢. أبواب النجاسات ب ٥٠ ح ٦.

(٤) الكافي ٣: ٤٠٤ ح ٣١، التهذيب ٢: ٢٣٤ ح ٩٢١، الوسائل ٣: ٤٩٣. أبواب النجاسات ب ٥٠ ح ٩.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٢٩٨

أمارة شرعية على ثبوت التذكية، فيمكن أن يكون الحكم بالطهارة و جواز الصلاة فيه لأجل وجود هذه الأمارة، لا لأجل كفاية مجرد عدم العلم بالنجاسة - يمكن الاستدلال له ببعض الأخبار الواردة في هذا الحكم الدالة بإطلاقها على ما إذا لم يكن في البين أمارة تدلّ على أنه منتزع من المذكّي.

كرواية علي بن أبي حمزة أنّ رجلاً سأل أبا عبد الله عليه السّلام - و أنا عنده - عن الرجل يتقلّد السيف و يصلّي فيه؟ قال: نعم، فقال الرجل: إنّ فيه الكيمخت، قال عليه السّلام: و ما الكيمخت؟ قال: جلود دوابّ منه ما يكون ذكياً، و منه ما يكون ميتة، فقال: «ما علمت أنّه ميتة فلا تصلّ فيه» (١).

و نحوها رواية سماعة أنّه سأل أبا عبد الله عليه السّلام عن تقليد السيف في الصلاة و فيه الفراء و الكيمخت؟ فقال: «لا بأس ما لم تعلم أنّه ميتة» (٢).

ورواية جعفر بن محمد بن يونس أنّ أباه كتب إلى أبي الحسن عليه السّلام يسأله عن الفرو و الخفّ، ألبسه و أصلّى فيه و لا أعلم أنّه ذكّي؟ فكتب عليه السّلام: «لا بأس به» (٣)، و الظاهر منها بمقتضى ترك الاستفصال عدم الفرق بين ما لو كان السيف أو الفرو و الخفّ، و أصلاً إليه من يد المشركين أو غيرهم.

و أظهر منها في الدلالة على العموم ما رواه السكوني عن أبي عبد الله، عن آباءه عليهم السّلام، أنّ أمير المؤمنين عليه السّلام سئل عن سفرة وجدت في الطريق مطروحة، يكثر لحمها و خبزها و جنبها و بيضها، و فيها سكين؟ فقال أمير المؤمنين عليه السّلام: «يقوم ما فيها ثمّ يؤكل لأنّه يفسد و ليس له بقاء فإذا جاء طالبها غرموا له الثمن». قيل له: يا أمير المؤمنين لا يدرى سفرة مسلم أم سفرة مجوسى؟! فقال: «هم في سعة حتّى

(١) التهذيب ٢: ٣٦٨ ح ١٥٣٠، الوسائل ٣: ٤٩١. أبواب النجاسات ب ٥٠ ح ٤.

(٢) الفقيه ١: ١٧٢ ح ٨١١، التهذيب ٢: ٢٠٥ ح ٨٠٠، الوسائل ٣: ٤٩٣. أبواب النجاسات ب ٥٠ ح ١٢.

(٣) الفقيه ١: ١٦٧ ح ٧٨٩، الوسائل ٤: ٤٥٦. أبواب لباس المصلّي ب ٥٥ ح ٤.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٢٩٩

يعلموا» (١).

و لا يخفى أنّه لا يجوز الاعتماد على إطلاقها للروايات الأخرى الدالة على التقييد، مثل ما رواه الكليني عن عمر بن أذينة، عن فضيل و زرارة و محمد بن مسلم أنّهم سألوا أبا جعفر عليه السلام عن شراء اللحوم من الأسواق و لا يدري ما صنع القصابون؟ فقال عليه السلام: «كل إذا كان ذلك في سوق المسلمين، و لا تسأل عنه» (٢) فإن مقتضى مفهومها أنّه لو كان شرائها من غير أسواقهم لا يجوز أكلها من دون سؤال.

و الظاهر أنّ المراد من سوق المسلمين هو السوق الذي كان أكثر أهله مسلماً، لا السوق المنعقد في البلد الذي يكون تحت سلطنة الإسلام و حكومة المسلمين، و لو كان جميع أهله أو أكثره مشركاً.

و أيضاً الظاهر أنّ اعتبار السوق إنّما هو بالنسبة إلى من كان مجهول الحال و لا يعلم أنّه مسلم أو كافر، فإنّه يبنى على إسلامه لمكان غلبة المسلمين فيه، و يكون إماره على وقوع التذكية الشرعية على الحيوان، و إلّا فلو علم بكفر البائع و الذابح أو بكفر الأول فقط مع الشك في كفر الثاني فلا يؤثر في حلية اللحم المشتري منه كون أكثر أهل السوق مسلماً كما هو واضح، فيرجع اعتبار السوق إلى اعتبار يد المسلم.

غاية الأمر أنّه لا فرق بين ما إذا أحرز إسلامه بالقطع أو بنى عليه للغلبة و نحوها، ثمّ إنّ مقتضى الرواية جواز الأكل مع السؤال عند الاشتراء من غير المسلم، و الظاهر أنّ المراد به هو السؤال عن البائع دون غيره، فيرجع إلى اعتبار

(١) الكافي ٦: ٢٩٧ ح ٢، المحاسن ٢: ٢٣٩ ح ١٧٣٧، الوسائل ٣: ٤٩٣. أبواب النجاسات ب ٥٠ ح ١١ و ج ٢٤:

٩٠. أبواب الذبائح ب ٣٨ ح ٢.

(٢) الكافي ٦: ٢٣٧ ح ٢، الفقيه ٣: ٢١١ ح ٩٧٦، التهذيب ٩: ٧٢ ح ٣٠٦ و ٣٠٧، الوسائل ٢٤: ٧٠. أبواب الذبائح ب ٢٩ ح ١.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٣٠٠

قوله عند الإخبار بوقوع التذكية أو بجريان يد المسلم عليه.

كما يدلّ عليه منطوق رواية إسماعيل بن عيسى القمي قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن جلود الفراء يشتريها الرجل في سوق من أسواق الجبل (١) أ يسأل عن ذكاته إذا كان البائع مسلماً غير عارف؟ قال عليه السلام: «عليكم أنتم أن تسألوا عنه إذا رأيتم المشركين يبيعون ذلك و إذا رأيتم يصلّون فيه فلا تسألوا عنه» (٢). فإنّ ظاهرها جواز الانتفاع بالجلود و استعمالها فيما إذا كان البائع مشركاً مع السؤال عنه.

ثمّ إنّ الظاهر من هذه الرواية عدم الفرق في جواز الانتفاع بدون السؤال بين ما إذا كان البائع مسلماً عارفاً بالإمامة أو غير عارف، و عليه فالحكم باعتبار يد المسلم ليس لكونه أماره شرعية على كون الحيوان مذكّي بالتذكية المعتمدة عند العارف، و ذلك لاختلافنا معهم في بعض الأمور المعتمدة في التذكية، كاجترائهم في الصيد بإرسال غير الكلب المعلوم، و كذلك في بعض الفروع كحكمهم بطهارة جلد الميتة بالدباغ، و إنّ تذكّيته، و بطهارة ذبائح أهل الكتاب، و غير ذلك من الموارد، فلا يكون مجرد كونه في يده أو مع ترتيبه آثار المذكّي عليه كالصلاة فيه - كما هو محتمل الرواية - أماره على وقوع التذكية المعتمدة عندنا عليه.

فالحكم حينئذ باعتبار يد المسلم ليس لأماريته، بل لأجل أنّ الغالب في تلك الأزمنة هو كون المسلمين غير عارفين، فيكون بائع

الجلود وغيرها أيضا غير عارف بحسب الغالب، و الحكم بعدم اعتبار يدهم مستلزم للعسر، فلذا جعل الشارع الأصل في الحيوان التذكية تعبدا فيما إذا لم يكن بائعه مشركا.

(١) ذكر في بعض النسخ بالياء، و عليه يكون المراد به هو بلد الجيلان كما أنّ المراد بالأوّل هو بلد الرى و أطرافه و لعله الظاهر (منه).

(٢) الفقيه ١: ١٦٧ ح ٧٨٨، التهذيب ٢: ٣٧١ ح ١٥٤٤، الوسائل ٣: ٤٩٢. أبواب النجاسات ب ٥٠ ح ٧.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٣٠١

ثمّ لا- يخفى أنّه لا- معارضة بين هذه الرواية و رواية الفضلاء الثلاثة عن أبي جعفر عليه السّلام المتقدّمة الدالة على اعتبار سوق المسلمين- و ذلك لأنّ هذه الرواية تدلّ على أنّ المراد بالمسلم الذى تكون يده معتبرة ليس خصوص العارف بالإمامة، بل يعمّ غيره، و هذا لا- ينافى مدلول تلك الرواية كما هو واضح، كما أنّ الظاهر أنّه لا معارضة بينهما- و بين ما رواه إسحاق بن عمّار عن العبد الصالح عليه السّلام أنّه قال: «لا بأس بالصلاة فى الفراء اليماني، و فيما صنع فى أرض الإسلام» قلت: فإن كان فيها غير أهل الإسلام؟ قال: «إذا كان الغالب عليها المسلمين فلا بأس» (١).

و ذلك أى وجه عدم المعارضة أنّك عرفت أنّ مقتضاهما هو اعتبار يد المسلم و لو كان غير عارف، و هذه تدلّ على أنّه يكفى فى جواز الانتفاع بالجلود كونها مصنوعة فى أرض الإسلام، أى الأرض التى تكون تحت رئاسة الإسلام و حكومة المسلمين، فى مقابل أرض الكفر و دار الحرب، و من المعلوم أنّه يبنى على إسلام من كان مجهول الحال فى أرض الإسلام، فمرجعها أيضا إلى أنّ الفراء المصنوع فيها يبنى على كون صانعه مسلما، و معه يجب ترتيب آثار التذكية عليه و لو كان بائعه مشركا، إذا لم يعلم بكونه صانعه، فمدلولها أيضا أنّ الاعتبار بيد المسلم.

هذا بناء على أنّ يكون المراد بقوله عليه السّلام: «إذا كان الغالب عليها المسلمين» كون الأرض تحت غلبة المسلمين و حكومتهم، كما هو الظاهر من تعدية الغلبة ب «على»، و أمّا إذا كان المراد منه هو غلبة أفراد المسلمين و أكثريتهم كما قاله الشهيد الثانى قدس سرّه «٢»، فعدم المعارضة بينهما أوضح من أن يخفى.

و ممّا يؤيد ذلك، أى جواز الانتفاع بالجلد المشترى من المسلم و لو كان غير عارف، ما رواه أبو بصير عن أبي عبد الله عليه السّلام فى حديث عن عليّ بن الحسين عليهما السّلام إنه

(١) التهذيب ٢: ٣٦٨ ح ١٥٣٢، الوسائل ٣: ٤٩١. أبواب النجاسات ب ٥٠ ح ٥.

(٢) مسالك الأفهام ١: ٢٨٥.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٣٠٢

كان يبعث إلى العراق فيؤتى ممّا قبلكم بالفرو فيلبسه، فإذا حضرت الصلاة ألقاه و ألقى القميص الذى يليه، فكان يسأل عن ذلك؟ فقال: إنّ أهل العراق يستحلّون لباس جلود الميتة، و يزعمون أنّ دباغة ذكاته «١»، فإنّ ظاهرها جواز الانتفاع بما يشترى ممّن يستحلّ لباس جلد الميتة و يعتقد طهارته بالدباغ، و عدم صلاته عليه السّلام فيه لم يكن لعدم جواز الصلاة فيه، و إلّا يلزم أن لا يجوز الانتفاع به فى غير حال الصلاة أيضا، بل لكراهتها فيه، و لكن لا يخفى أنّها لا تنهض للحجّة لضعف سندها.

و مثلها فى الدلالة على كراهة الصلاة فى الجلد المشترى من المستحلّ ما رواه الحلبي عن أبي عبد الله عليه السّلام قال: «تكره الصلاة فى الفراء إلّا ما صنع فى أرض الحجاز أو ما علمت منه ذكاة» (٢)، و التخصيص بأرض الحجاز إنّما هو فى مقابل أرض العراق، لأنّ أهله كانوا يقولون بتذكية جلد الميتة بالدباغ، كما عرفت فى الرواية المتقدّمة.

فانقدح من جميع ما ذكرنا أنّ الاعتبار بيد المسلم أو بجريان يده عليه و لو كان البائع مشركا، و لا فرق بين كونه عارفا أو غيره، نعم

تكره الصلاة فيما يشتري ممن يستحل لباس جلد الميتة، و يزعم أن دباغه ذكاته للروايتين الأخيرتين.

ثم إنك عرفت أنه يستفاد من رواية الفضلاء الثلاثة و رواية إسماعيل بن عيسى المتقدمين، اعتبار قول البائع عند السؤال عنه، لأن الظاهر أن المراد هو السؤال عنه لا عن غيره، و يدل على ذلك أيضا ما رواه محمد بن الحسن الأشعري قال: كتب بعض أصحابنا إلى أبي جعفر الثاني عليه السلام: ما تقول في الفرو يشتري من السوق؟ فقال عليه السلام: «إذا كان مضمونا فلا بأس» (٣)، فإن الظاهر أن المراد بكونه

(١) الكافي ٣: ٣٩٧ ح ٢، الوسائل ٤: ٤٦٢، أبواب لباس المصلّي ب ٦١ ح ٢.

(٢) الكافي ٣: ٣٩٨ ح ٤، الوسائل ٤: ٤٦٢، أبواب لباس المصلّي ب ٦١ ح ١.

(٣) الكافي ٣: ٣٩٨ ح ٧، الوسائل ٤: ٤٦٣، أبواب لباس المصلّي ب ٦١ ح ٣.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٣٠٣

مضمونا هو تعهد البائع و إخباره بانتزاعه من الحيوان المذكي، و عدم البأس معه يرجع إلى جواز الاعتماد على قوله كما لا يخفى. و يؤيده أيضا بعض الروايات المتقدمة كمضمرة أحمد بن محمد بن أبي نصر، و روايته الأخرى عن الرضا عليه السلام «١»، و بعض ما يأتي في المسألة الآتية، هذا مضافا إلى استقرار سيرة العقلاء على الاعتماد على قول ذي اليد و الأخذ به في الأمور المتعلقة بما في يده من الإقرار به لغيره و غيره، و الظاهر أن الشارع لم يردع عنها بل جرى على طبقها و حكم بجواز الأخذ و الاعتماد على قول ذي اليد عند الإخبار بالتذكية، أو بالطهارة و النجاسة أو غيرها كما لا يخفى.

ثم إنك عرفت فيما تقدم أن مقتضى الأصل الأولي في الجلد أو اللحم المشكوك هي الحرمة و النجاسة، لجريان استصحاب عدم التذكية، لأن الحلية و كذا الطهارة معلقة في الدليل على التذكية، فإذا أحرز بالاستصحاب عدمها فلا يترتب عليه الآثار المترتبة على وجودها، بل يترتب عليه التحريم و النجاسة.

لأن ظاهر الأدلة و الفتاوى عدم اختصاص موضوعهما بعنوان الميتة التي هي عبارة عن خصوص الحيوان الذي مات حتف أنفه، كما أنه ربما يساعده العرف و يؤيده قوله تعالى (حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَ الدَّمُ). «٢» حيث جعلها مقابلة للمتريفة و النطيحة و غيرهما. و إن كان قد يتراءى من بعض الأخبار المتقدمة ما يدل بظاهره على أن الحرمة موقوفة على العلم بكون الحيوان ميتة، عدم الوساطة بين المذكي و الميتة، كما أنه ربما يستشعر ذلك من بعض الأخبار الواردة في مسألة صيد المحرم، حيث أطلق فيه الميتة على الصيد الذي ذكاه المحرم.

(١) الوسائل ٣: ٤٩١، ٤٩٢. أبواب النجاسات ب ٥٠ ح ٣ و ٦.

(٢) المائة: ٣.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٣٠٤

و بالجملة: فالظاهر أن الحيوان الذي مات بسبب خارجي غير التذكية الشرعية يلحق بالميتة حكما، و إن كان لحوقه بها موضوعا محل تأمل بل منع، فلا يجوز الرجوع مع إلى أصالتي الحلية و الطهارة.

هذا، و يظهر من الفاضل التوني صاحب الوافية، أنه لا يجرى استصحاب عدم التذكية «١» خلافا للمشهور، لأن عدم التذكية لازم أعم لموجب النجاسة، لأنه لانزم الأمرين الحياة و الموت، و الموجب للنجاسة هو ملزومه الثاني دون الأول، و هو ليس له حالة سابقة، و المعلوم ثبوته في الزمان الأول هو الأمر الأول، و هو لا يكون باقيا في الزمان الثاني قطعا.

و الظاهر من بعض كما ربما يؤيده ذيل كلام هذا الفاضل أن هذا الاستصحاب من أفراد القسم الثالث من أقسام استصحاب الكلّي، و

هو محل نظر، لأنّ عدم التذكية ليس أمراً متّحداً مع الحيوان في حالتي الحياة و الموت، كالكلي المتحد مع أفراد، بل هو أمر عدمي يقارن الحياة و قد يقارن الموت.

و القطع بانتفاء مقارنة في الزمان الثاني لا يوجب القطع بانتفاء عدم التذكية فيه، لأنّه عدم أزلّي مستمرّ مع الحيوان في الحاليتين، و بعد الموت نشك في انقطاعه في حال زهوق الروح فيستصحب، بل لو قلنا بعدم جريان الاستصحاب في القسمين الأولين من استصحاب الكلي، كان هذا الاستصحاب في ذلك الأمر العدمي خالياً عن الإشكال.

ثمّ إنّ الشيخ رحمه الله في رسالة الاستصحاب بعد نقله كلام الفاضل المتقدم في ذيل القسم الثالث من أقسام استصحاب الكلي و الجواب عنه و الاشكال عليه بما ذكرنا، من عدم كون المقام من مصاديق ذلك القسم، و أنّه يجري الاستصحاب هنا، و لو لم نقل بجريان الاستصحاب في الكلي أصلاً.

(١) فرائد الأصول: ٣٧٢.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٣٠٥

قال ما ملخصه: إنّ الاستصحاب يجري في ذلك الأمر العدمي إذا لم يرد به إثبات الوجود المتأخر المقارن له، نظير إثبات الموت حتف الأنف بعدم التذكية، و كذا إذا لم يرد به إثبات ارتباط الوجود المقارن له به، نظير إثبات كون هذا الدم الموجود ليس بحيض باستصحاب عدم صيرورة المرأة حائضاً، أو عدم رؤيتها دم الحيض حتّى يحكم عليه بالاستحاضة، لورود الدليل مثلاً على أنّ «كل ما تقذفه المرأة من الدم إذا لم يكن بحيض فهو استحاضة» (١).

و ذلك لأنّ اعتبار كون المرأة حائضاً يغير اعتبار كون هذا الدم دم الحيض، و إن كانا متحصّلين في الواقع و نفس الأمر بتحقيق واحد، و كان منشأ اعتبارهما أمراً واحداً، و هو كون هذا الدم ممّا اقتضت طبيعته المرأة خروجه في كل شهر مثلاً لهدف جدران الرحم له، إلّا أنّ ذلك لا يضرب بتغيرهما في عالم الاعتبار. و جريان الاستصحاب في الأوّل لوجود الحالة السابقة له لا يثبت به الاعتبار الثاني مع عدم وجود تلك الحالة له كما هو واضح.

و يظهر من حاشية بعض الأعظم على هذا المقام من كلام الشيخ قدس سرّه، أنّ استصحاب عدم التذكية يكون من قبيل استصحاب عدم صيرورة المرأة حائضاً في عدم إثباته كون هذا اللحم غير مذكي، حيث إنّ بعد استظهار أنّ الميتة في نظر الشارع و المتشرعة هي ما كان فاقداً لشرائط التذكية، و أنّ الموضوع للحرمة و النجاسة هو ما عدى المذكي قال: و كونه كذلك - أي كون هذا اللحم غير مذكي - لا يثبت بأصالة عدم التذكية، كما أنّه لا يثبت بأصالة عدم صيرورة المرأة حائضاً، أو عدم رؤيته دم الحيض كون الدم المرئي متّصفاً بكونه ليس بحيض حتّى يحكم بأنّه استحاضة، كما سيوضحه المصنّف قدس سرّه.

ثمّ قال: فمقتضى القاعدة هو التفكيك بين الآثار، فما كان منها مترتباً على عدم

(١) فرائد الأصول: ٣٧٤.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٣٠٦

كون اللحم مذكي - كعدم حليته و عدم جواز الصلاة فيه، و عدم طهارته، و غير ذلك من الأحكام العدمية المنتزعة عن الوجوديات التي تكون التذكية شرطاً في ثبوتها - ترتب عليه فيقال: الأصل عدم تعلق التذكية بهذا اللحم الذي زهق روحه فلا يحلّ أكله، و لا الصلاة فيه، و لا استعماله فيما يشترط بالطهارة.

و أمّا الآثار المترتبة على كونه غير مذكي، كالأحكام الوجودية الملازمة لهذه العدميات، كحرمة أكله، و نجاسته، و تنجيس ملاقيه، و حرمة الانتفاع به، أو بيعه، و غير ذلك من الأحكام المتعلقة على عنوان الميتة أو غير المذكي، فلا «١». انتهى موضع الحاجة من كلامه



قدس سرّه.

وحاصله الفرق بين عدم كون اللحم مذكى و كونه غير مذكى، بأن ما يترتب عليه الآثار الوجودية كحرمة الأكل و النجاسة و غيرهما، هو الثاني دون الأول، و ما يجرى فيه الأصل هو الأول دون الثاني، و لا يثبت بجريانه فيه إلّا على القول بالأصل المثبت الذى هو خلاف التحقيق.

وفيه، إنّ المراد بالغير فى الثانى إن كان هو الغير المأخوذ غالباً فى السلب كقول القائل: زيد غير عالم، فمن الواضح حينئذ أنه لا يبقى فرق بينه و بين الأول، و إن كان المراد به هو الغير الذى أخذ جزء للمحمول على نحو القضية المعدولة لا السالبة المحصّلة، ففيه: مضافاً إلى أنّ الفرق بينهما إنّما هو بالاعتبارات العقلية التى تكون خارجة عن فهم العرف، إنّ القول بكونه موضوعاً لتلك الآثار الوجودية ممنوع.

بل الظاهر إنّ ما ترتبت عليه تلك الآثار هو الأول، و هو عدم كون اللحم مذكى، و كذا لو كان المراد بغير المذكى هو ما يغير المذكى، بأن كان الموضوع لتلك الأحكام اللحم المتّصف بأنّه مغاير للمذكى، فإنّه يرد عليه المنع من ذلك، فظهر أنّ مجرى الاستصحاب هو ما كان موضوعاً لتلك الآثار الوجودية.

(١) تعليقه المحقق الهمداني على فرائد الأصول: ١٧١.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٣٠٧

هذا، و غاية ما يمكن أن يقال فى توجيه هذا القول: إنّ فى ناحية الموضوع اعتبارين:

أحدهما: اعتبار كون الحيوان قد زهق روحه لا بالتذكية، و هذا يجرى فيه الأصل بعد ثبوت جزئه الآخر بالوجدان. ثانيهما: اعتبار كونه قد زهق روحه بسبب آخر غير التذكية، و هذا لا يثبت بالأصل الجارى فى الأول، لأنّ كون انقطاع حياته بحدوث سبب غير القتل المخصوص، أى التذكية من اللوازم غير الشرعية التى لا تترتب على ثبوت المستصحب فى الزمان الثانى على ما هو التحقيق.

هذا، و يرد عليه مضافاً إلى ما عرفت، عدم الفرق بين الآثار الوجودية المترتبة على غير المذكى، و بين الآثار العدمية المترتبة عمّا يترتب على المذكى من الآثار الوجودية، فإذا أحرز عدم التذكية بالاستصحاب، فالآثار المعلقة على عنوان المذكى منتفية، و انتفائها عين ثبوت تلك الآثار الوجودية كما هو واضح.

ثمّ إنّ يظهر من بعض محققى المتأخرين عدم جريان استصحاب عدم التذكية فى بعض الموارد، بناء على أن تكون التذكية عبارة عن نفس الأفعال المخصوصة، و كذا بناء على القول الآخر فى بعض الموارد أيضاً حيث قال ما ملخصه:

إنّه لو قلنا بكون التذكية هى نفس الأفعال المخصوصة يكون موضوعها هو الحيوان، و حينئذ يشكل جريان الاستصحاب فى الجلد أو اللحم المشكوك فيما إذا لم يكن فى السبين حيوان شكّ فى وقوع التذكية عليه، كما فيما إذا علمنا بكون واحد معيّن من هذين الحيوانين مذكى و الآخر المعين ميتة، و لكن شكّ فى أنّ هذا الجلد هل كان منتزعا من المذكى أو الميتة؟

لأنّ الحيوان لم يكن مشكوك التذكية، و الجلد لم يكن موضوعاً لها، فلا يجرى الاستصحاب، و لا أصل فى السبين يعيّن كونه منتزعا من الميتة، لعدم وجود الحالة

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٣٠٨

السابقة له، مضافاً إلى وجود المعارض، و أمّا لو قلنا بأنها عبارة عن حالة و كيفية تتحصل من الأفعال المخصوصة، فلا إشكال فى جريان الاستصحاب مطلقاً حتّى فى المثال المتقدّم.

لأنّه لا إشكال فى أنّ هذه الحالة تسرى فى جميع أجزاء الحيوان، فكلّ جزء منه يوصف بأنّه مذكى بواسطة تلك الأفعال من اللحم و



الجلد و غيرهما.

ثمَّ قال ما حاصله: إنَّه يمكن أن يقال بعدم جريان الاستصحاب بناء على القول الثانى أيضا فى بعض الموارد، كما فى المثال المتقدّم، لأنَّه بعد فرض كون الجلد ممَّا يحتمل أن يكون مأخوذاً من المدكّي المعلوم تفصيلاً، يحتمل أن لا يكون رفع اليد عن عدم التذكيّة فى السابق من أفراد نقض اليقين بالشكّ، بل من أفراد نقض اليقين باليقين، لأنَّ الجلد لو كان مأخوذاً من المدكّي انتقض الحالة السابقة باليقين بالتذكيّة.

و بالجملة: لا يمكن التمسك فى الفرض المذكور بعموم لا تنقض، لأنَّ المفروض الشك فى تحقق موضوعه و عدم جواز التمسك فيه بالعام، قد كان متفقاً عليه بينهم (١). انتهى.

و تحقيق النظر فيه موقوف على بيان صور المسألة:

فاعلم أنَّه قد يكون الحيوان مشكوك التذكيّة مع عدم كونه من أطراف العلم الإجمالى بثبوت التذكيّة، و فى هذه الصورة لا إشكال فى جريان الاستصحاب فيه بناء على ما عرفت، و يترتب عليه عدم جواز الانتفاع بشيء من أجزائه من اللحم و الجلد و غيرهما.

و قد يكون الحيوان من أطراف العلم الإجمالى بالتذكيّة مع عدم العلم تفصيلاً بعنوان المدكّي، و لا بعنوان الميتة، كما فيما إذا علم إجمالاً بأنَّ واحداً من هذين الحيوانين مدكّي و الآخر ميتة، و هو أيضاً لا مانع من جريان الاستصحاب فيه، و لا

(١) كتاب الصلاة للمحقّق الحائرى رحمه الله: ٤٩-٥٠.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٣٠٩

يضرّ وجود العلم الإجمالى بكون واحد منهما مدكّي، لأنَّ عدم جريان الأصل فى أطرافه إنّما هو فيما إذا كان العلم الإجمالى مثبتاً للتكليف، و كان جريانه مستلزماً لرفع اليد عن التكليف المنجز.

و بالجملة: هذا فيما إذا لزم من جريانه تحقّق المخالفة العمليّة للمعلوم بالإجمال.

و أمّا فيما نحن فيه و أمثاله، ممّا إذا كان العلم الإجمالى نافياً للتكليف، كما فيما إذا علم إجمالاً بطهارة واحد من الإنائين المسبوقين بالنجاسة، فالظاهر عدم المانع من جريان الأصل.

نعم من تمسك لعدم الجواز بلزوم التنافى فى مدلول لا تنقض و ما يساوقه من أدلّة الأصول، فالظاهر عنده عدم الجواز مطلقاً، و لكنّ الظاهر عدم تمامية الدليل كما قرّنا فى محلّه.

و قد يكون كذلك، لكن مع العلم تفصيلاً بعنوان المدكّي و الميتة، كما فيما إذا علم بأنَّ الغنم الذى يكون متعلقاً بزبد مدكّي و الآخر الذى يتعلّق بعمر و ميتة، ثمَّ شكّ فى أنّ هذا الغنم هل الذى وقعت التذكيّة عليه أو غيره؟ للشكّ فى أنّه لزيد أو لعمر و، و الظاهر أيضاً أنّه لا مانع من جريان الاستصحاب فى هذه الصورة، طبقاً لما تقدّم فى الصورة السابقة.

و لا يخفى عليك أنّ جريان الأصل فى الصورتين الأخيرتين مع وجود العلم الإجمالى بكون أحدهما ميتة و هو يوجب عدم جواز الانتفاع بهما، إنّما يثمر فيما إذا لم يكن العلم الإجمالى مؤثراً فى إثبات التنجز بالنسبة إلى أطرافه كما إذا خرج بعض أطرافه عن مورد ابتلاء المكلف، لأنَّ مقتضى الأصل عدم جواز الانتفاع و لو فى مثل هذا الفرض كما هو غير خفى.

و قد يكون كالصورة السابقة، لكن مع تخلّل العلم التفصيلى بالغنم المتعلّق بزيد أو بعمر و، ثمَّ عروض الشك فيه، قد يقال فى هذه الصورة كما قيل: بعدم

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٣١٠

جريان الاستصحاب فيه، إمّا لأنَّه لا يعلم كون النقض فيها نقضاً لليقين بالشكّ، لاحتمال كون الحيوان هو ما يتعلّق بزيد، و عليه فانتقض اليقين بعدم التذكيّة باليقين بوجودها، فكون المورد من مصاديق النقض بالشكّ الذى هو مورد الاستصحاب غير معلوم. و إمّا

لأنه يعتبر في جريانه اتصال زمان اليقين بالشك المفروض انتفائه.

ولكن الظاهر عدم المنع من جريانه فيها أيضا، لأنه لا يعتبر في الاستصحاب إلا اليقين بالحدوث والشك في البقاء و هما ثابتان في المقام، و اعتبار اتصال زمان اليقين بالشك إن أريد به اعتبار اتصال زمان نفس الوصفين، فلا دليل عليه، بل هو على خلافه، لجريان الاستصحاب فيما إذا علم بنجاسة مائع ثم علم بطهارته ثم شك في بقاء النجاسة لأجل الشك في يقينه الثاني.

و إن أريد به اعتبار اتصال زمان المتيقن والمشكوك، فهو عين اعتبار الشك في البقاء المتحقق في المقام.

و بالجملة: لا مانع من جريان الأصل من هذه الحيثية أصلا.

و أنت إذا أمعنت النظر فيما ذكرنا من الحكم في تلك الصور، تظهر لك ما في الكلام السابق من النظر الوارد على ما أفاده المحقق المتقدم بناء على القول الثاني.

هذا، و يرد على ما ذكره بناء على القول الأول- و هو كون التذكية عبارة عن نفس الأفعال المخصوصة- أن التذكية بناء عليه هي تلك الأفعال بما أنها مؤثرة في قتل الحيوان، و وجبه لانقطاع حياته، و ضروره أن إيقاع تلك الأفعال على الميتة لا يوجب اتصافها بكونها مذكاة.

و من المعلوم حينئذ أن كل جزء من الحيوان يوصف بأنه أثر فيه تلك الأفعال بإيجابها، سلب الآثار المترتبة عليه بوصف الحياة عنه، و لو في الأجزاء التي لا تحلها الحياة، فما أفاده من أن الجلد خارج عن موضوع التذكية بناء على هذا القول مما لا يصح كما لا يخفى.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٣١١

### الأمر الثاني: أن لا يكون لباس المصلي من أجزاء الحيوان غير المأكول اللحم

#### إشارة

من الأمور المعتبرة في لباس المصلي أن لا يكون من أجزاء الحيوان الذي يحرم أكل لحمه، و اعتباره في لباس المصلي مما تفردت به الإمامية «١»، خلافا لسائر فرق المسلمين، حيث لم يتعرضوا لهذه المسألة في كتبهم مع كونها مما يعم به البلوى.

و لا يخفى أن الأخبار الواردة في هذا المقام من الأئمة عليهم السلام أكثرها لا يخلو من ضعف، أو إرسال، أو غيرهما كما يظهر لمن راجعها، نعم واحد منها يكون موثقا، و هو الخبر الآتي، و لذلك استشكل صاحب المدارك في المسألة «٢»، بناء على مذهبه

(١) الخلاف ١: ٦٣ و ٥١١، مسألة ١١ و ٢٥٦، الاستبصار: ١٣٥، الغنية: ٦٦، الوسيلة: ٨٨، الكافي في الفقه: ١٤٠، المهذب ١: ٧٥، المعتمد ٢: ٧٨، المنتهى ١: ٢٢٦، تذكرة الفقهاء ٢: ٤٦٥ مسألة ١١٨، نهاية الأحكام ١: ٣٧٣، السرائر ١: ٢٦٢، مدارك الأحكام ٣: ١٦١، روض الجنان: ٢١٣، جامع المقاصد ١: ٨٦.

(٢) بعد المراجعة إلى كلامه ظهر أن مختاره هو ما ذهب إليه الشهيدان رحمهما الله لا الإشكال في أصل المسألة فلا تغفل.

«المقرر» مدارك الأحكام ٣: ١٦١.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٣١٢

في الخبر الواحد من اختصاص الحجية بالصحيح الأعلاني منه، و هو ما كان كل واحد من رواته مذكى بتذكية عدلين. و لكن ذلك- أي عدم خلو الأخبار من ضعف أو إرسال- لا يوجب إشكالا في المسألة بعد ذهاب الأصحاب من السلف إلى الخلف إلى اعتبار ذلك فيه، في قبال سائر المسلمين، و بعد الإجماعات المنقولة المدعاة في كلام كثير منهم.

هذا، مضافا إلى عدم انحصار الحجية بما ذكره صاحب المدارك كما قرّر في محله.

و بالجمله: لا- يمكن رفع اليد عمداً يدلّ عليه الأخبار بعد كونها مؤيّدة بالشهرة العظيمة المحققة والإجماعات المنقولة الكثيرة، فالإشكال في أصل المسألة ممّا لا ينبغي أن يصدر من الفقيه.

نعم يقع الكلام في أنّ ذلك هل يكون معتبراً في خصوص لباس المصلّي و هو ما يلبسه المصلّي ممّا هو محيط به كالقميص وغيره، أو يشمل مثل التّكّة والجورب والقلنسوة ونحوها ممّا يصدق عليه اللباس و لا يكون محيطاً بالشخص اللابس له، أو يعمّ ما ذكر و ما إذا لم يكن لباساً و لكن كان لباسه ملاصقاً و ملابساً معه، كما إذا لاقى ثوبه غير مأكول اللحم، أو كانت خيوط ثوبه التي خيط بها من شعره و غيرهما من الصور، أو يقال بشمول دليل الاعتبار لمثل ما إذا كان محمولاً للمصلّي أيضاً؟ وجوه:

ذهب الشهيدان قدس سرّهما إلى اختصاص المنع بما إذا كان لباس المصلّي من أجزائه «١»، بل نقل عنهما أنّ عدم شمول دليل المنع لما إذا صلّي في الثوب الذي ألقى عليه شعراته، و جواز الصلاة فيه من المقطوع به «٢»، و لكن حكى عن ظاهر المشهور القول بالمنع

(١) الذكري ٣: ٣٢، روض الجنان: ٢١٤، مسالك الأفهام ١: ١٦٢.

(٢) مدارك الاحكام ٣: ١٦٦.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٣١٣

مطلقاً «١»، و يدلّ عليه ما رواه في الكافي موثقاً عن عليّ بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن ابن بكير، قال: سألت زرارة أبا عبد الله عليه السلام عن الصلاة في الثعالب و الفنك و السنجاب و غيره من الوبر؟ فأخرج كتاباً زعم أنّه إملاء رسول الله صلّي الله عليه و آله:

«إنّ الصلاة في كل وبر كل شيء حرام أكله، فالصلاة في وبره و شعره و جلده و بوله و روثه و ألبانه و كل شيء منه فاسدة، لا تقبل تلك الصلاة حتّى يصلّي في غيره ممّا أحلّ الله أكله، ثمّ قال: يا زرارة هذا عن رسول الله صلّي الله عليه و آله، فاحفظ ذلك يا زرارة، فإن كان ممّا يؤكل لحمه فالصلاة في وبره و بوله و شعره و روثه و ألبانه و كل شيء منه جائزة إذا علمت أنّه ذكّي قد ذكاه الذبيح، و إن كان غير ذلك ممّا قد نهيت عن أكله و حرم عليك أكله فالصلاة في كل شيء منه فاسدة، ذكاه الذبيح أم لم يذكّه» «٢».

و قد استشكل على الاستدلال بالرواية للقول المشهور بأنّ ظاهر كلمة «في»، في قوله: «فالصلاة في وبره»، هي الظرفية، و مقتضاها كون أجزاء غير مأكول اللحم، بحيث يكون ظرفاً للمصلّي و محيطاً به، و هو لا يصدق فيما إذا ألقى على ثوبه وبره أو شعره، و كذا فيما إذا كان مستصحباً لهذه الأمور من دون لبس هذا، و نقل عن البهبهاني قدس سرّه أنّه أجاب عن هذا الإشكال بما حاصله:

«إنّ كلمة «في» ليست للظرفية، لامتناع اعتبار كون البول و الروث ظرفاً للمصلّي فلا بدّ من أن يراد منها المصاحبة، و معه يتمّ الاستدلال، ثمّ أورد على نفسه بأنّ اعتبار الظرفية في الروث و البول إنّما هو بملاحظة تلطّخ الثوب أو البدن بواحد منهما، فكأنّه قيل: الصلاة في الثوب المتلطّخ بهما فاسدة.

و عليه فلا يشمل ما إذا كان شيء من أجزاء غير المأكول محمولاً للمصلّي و لا يدلّ على المنع فيه.

(١) راجع ص ٣١١.

(٢) الكافي ٣: ٣٩٧ ح ١، التهذيب ٢: ٢٠٩ ح ٨١٨، الوسائل ٤: ٣٤٥. أبواب لباس المصلّي ب ٢ ح ١.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٣١٤

ثمّ أجاب بأنّ ذلك المعنى مستلزم للإضمار و الحذف، بخلاف ما ذكرناه في معناه فإنّه مستلزم للمجازية، و قد قرّر في الأصول تقدّم الثاني على الأول، فيما إذا دار الأمر بينهما «١»، انتهى.

و لكن يمكن أن يقال بإمكان اعتبار الظرفية فيما إذا تلطّخ الثوب بهما بملاحظة ملابسة الثوب معهما، فكأنّهما صاروا جزئيين للثوب،

فهو نظير ما إذا كان بعض الثوب من أجزاء غير المأكول دون البعض الآخر.

هذا، ولا يخفى بعد هذا المعنى والظاهر بعد امتناع اعتبار الظرفية لما عرفت في كلام المجيب هو جعل كلمة «في» بمعنى المصاحبة، ومعه يتم الاستدلال ويشمل الدليل جميع الصور حتى ما إذا كان المصلي مستصحباً لرتوبات غير المأكول التي لا تعد من أجزائه الفعلية.

ثم لا يخفى أن التكرار الواقع في قوله: «إن الصلاة»، والحزاة الواقعة في قوله: «لا تقبل تلك الصلاة»، وغير ذلك من الجهات المخالفة للفصاحة يشعر بأن الراوي نقل الرواية بالمعنى، ولم يضبط الألفاظ الصادرة من الإمام عليه السلام، ولكنه لا يضر بالاستدلال بالرواية لمعلومية المضمون الصادر منه عليه السلام.

و يؤيد ما رواه الشيخ في التهذيب عن محمد بن أحمد، عن عمر بن علي بن عمر بن يزيد، عن إبراهيم بن محمد الهمداني قال: كتبت إليه: يسقط على ثوبي الوبر والشعر مما لا يؤكل لحمه من غير تقيء ولا ضرورة، فكتب: «لا تجوز فيه الصلاة» (٢) وغير ذلك من الأخبار الكثيرة الدالة عليه بالعموم أو بالخصوص (٣)، وإن كان كل واحد منها لا يصلح للحجبة ولا يجوز الاعتماد عليه منفرداً، إلّا أن

(١) مصباح الفقيه كتاب الصلاة: ١٢٣.

(٢) التهذيب ٢: ٢٠٩ ح ٨١٩، الاستبصار ١: ٣٨٤ ح ١٤٥٥، الوسائل ٤: ٣٤٦. أبواب لباس المصلي ب ٢ ح ٤.

(٣) راجع الوسائل ٤: ٣٤٥. أبواب لباس المصلي ب ٢.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٣١٥

المجموع قابل للاستناد إليه، خصوصاً بعد ملاحظة الشهرة والإجماعات المنقولة.

ثم إن مقتضى إطلاق موثقة ابن بكير المتقدمة وغيرها عدم الفرق في المنع عن الصلاة في أجزاء غير المأكول بين كون ما يصلي فيه ممياً تتم فيه الصلاة منفرداً، وبين غيره كالقلنسوة والجورب وغيرهما مما لا تتم فيه الصلاة وحده، خلافاً لما حكى عن الشيخ في المبسوط حيث خصّ فيه المنع بالأول بعد اختياره في النهاية التعميم (١) على ما هو ظاهر كلامه بل صريحه.

ونقل العلامة في محكي المختلف عن الشيخ إنه استدل على الجواز في الثاني بأنه قد ثبت للتكئة والقلنسوة حكم مغاير لحكم الثوب من جواز الصلاة فيهما، وإن كانا نجسين أو من حرير محض، فكذا يجوز لو كانا من وبر الأرنب وغيره (٢). انتهى.

و ظاهر كلامه وإن كان هو الاستدلال بالقياس الذي أجمعت الإمامية على عدم حجته، إلّا أنه يمكن أن يكون مراده الاستدلال بما ورد في الحرير الفارق بينهما في الحكم الشامل بعمومه للمقام، وهو ما رواه في التهذيب عن كتاب سعد بن عبد الله الأشعري، عن موسى بن الحسن - الذي هو من أكابر الطبقة الثامنة - عن أحمد بن هلال، عن ابن أبي عمير، عن حماد، عن الحلبي، عن أبي عبد الله عليه السلام قال:

«كل ما لا تجوز الصلاة فيه وحده فلا بأس بالصلاة فيه مثل التكئة الإبريسم والقلنسوة والخفّ والزناز يكون في السراويل ويصلي فيه» (٣).

بناء على أن يكون قوله: «مثل التكئة الإبريسم»، بياناً لما هو المانع من صحة الصلاة فيما تتم فيه الصلاة وحده ومثاله، ولم يكن مراده الاختصاص بالإبريسم بل كان ذكره كذكر التكئة والقلنسوة من باب المثال، ففي الحقيقة يكون

(١) المبسوط ١: ٨٢-٨٣، النهاية: ٩٦.

(٢) مختلف الشيعة ٢: ٨٠.

(٣) التهذيب ٢: ٣٥٧ ح ١٤٧٨، الوسائل ٤: ٣٧٦. أبواب لباس المصلّي ب ١٤ ح ٢.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٣١٦

المراد أن كل ما يكون مانعا من الصلاة فيما تتم الصلاة فيه من كونه نجسا أو حريرا محضا أو من أجزاء غير المأكول فهو لا يكون مانعا بالنسبة إلى ما لا تتم الصلاة فيه وحده، فتجوز الصلاة فيه وإن كان واجدا لشيء عن الموانع أو لجمعها. فالرواية بعمومها تدلّ على ما ذكره الشيخ رحمه الله من الفرق بينهما في المقام أيضا، ويمكن أن يكون مراده الاستدلال بالاستقراء، بتقريب أن مراجعة الأدلة المانعة عن الصلاة في النجس و في الحرير المحض الشاملة بإطلاقها لجميع الموارد بعد قيام القرينة المنفصلة على التقييد بالصورة الأولى، تقتضى الحكم بأن مراد الشارع من المطلقات الواردة في غير النجس و الحرير هو المقيّد، فلا دلالة لها على المنع في غير تلك الصورة.

هذا، و في كل منهما نظر:

أما الأول: فلضعف سند الرواية لتضعيف كثير من علماء الرجال لأحمد بن هلال، مضافا إلى ما نقل من التوقيع عن الناحية المقدّسة الوارد في مذمته بقوله عليه السلام: «احذروا الصوفى المتصنع.» (١).

و يؤيد عدم نقل هذه الرواية من تلامذة ابن أبي عمير غيره، فهي ساقطة عن درجة الاعتبار و لا يجوز الاعتماد عليها، مضافا إلى أن الموثقة المتقدمة تدلّ بالصرحة على المنع عن الصلاة فيما إذا كان مع المصلّي بول غير المأكول أو روثه. والقول بالمنع فيه و الجواز فيما إذا كان ما يصلّي فيه ممّا لا تتم الصلاة فيه وحده من أجزاء ممّا لا يحتمله أحد. فالاستناد إلى الرواية في مقابل الموثقة ممّا لا يصح، و كذا الاستناد إلى ما رواه الشيخ عن محمد بن أحمد بن يحيى، عن محمد بن عبد الجبار قال: كتبت إلى أبي محمد عليه السلام أسأله هل يصلّي في قلنسوة عليها و بر ما لا يؤكل لحمه، أو تكّة حرير

(١) الاحتجاج للطبرسي ٢: ٢٩٠.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٣١٧

محض، أو تكّة من وبر الأرناب؟ فكتب عليه السلام: «لا تحلّ الصلاة في الحرير المحض و إن كان الوبر ذكيا حلت الصلاة فيه إن شاء الله تعالى» (١).

لأنّ الجمع بينها و بين الموثقة غير ممكن و وجوب الرجوع إلى المرجحات يقتضى الأخذ بالموثقة، لمخالفتها للعامّة و موافقتها لفتوى المشهور دونها.

مضافا إلى كونها مؤيدة بما رواه الشيخ عن عليّ بن مهزيار قال: كتب إليه إبراهيم بن عتبة: عندنا جوارب و تكك تعمل من وبر الأرناب فهل تجوز الصلاة في وبر الأرناب من غير ضرورة و لا تقيه؟ فكتب: «لا تجوز الصلاة فيها» (٢).

و أما الثاني: فلعدم مساعدة العرف عليه، مضافا إلى أن المنع في الحرير مطلق كما تدلّ عليه رواية محمّد بن عبد الجبار المتقدمة و سيجيء.

فانقدح من جميع ما ذكرنا أنّه لا فرق في المنع بين اللباس و غيره، و في اللباس بين ما تتم الصلاة فيه وحده و غيره.

ثمّ لا- يبعد أن يقال: بانصراف الأدلة المانعة عن الصلاة في أجزاء غير المأكول عن أجزاء الإنسان، فلا- تبطل الصلاة إذا كان مع المصلّي شعره أو ظفره و إن كان غيره.

و على تقدير الشمول فيجب تخصيصها بما رواه الشيخ عن محمد بن علي بن محبوب، عن علي بن الريان بن الصلت قال: كتبت إلى أبي الحسن عليه السلام: هل تجوز الصلاة في ثوب يكون فيه شعر من شعر الإنسان و أظفاره من قبل أن ينفضه و يلقيه عنه؟ فوقع عليه السلام: «يجوز» (٣)، و ما رواه الصدوق عن عليّ بن الريان أنّه سأل أبا الحسن الثالث عليه السلام عن الرجل يأخذ من شعره و أظفاره

ثمَّ يقوم إلى الصلاة من غير

(١) التهذيب ٢: ٢٠٧ ح ٨١٠، الاستبصار ١: ٣٨٣ ح ١٤٥٣، الوسائل ٤: ٣٧٧. أبواب لباس المصلّي ب ١٤ ح ٤.

(٢) التهذيب ٢: ٢٠٦ ح ٨٠٥ و ٨٠٦، الوسائل ٤: ٣٧٧. أبواب لباس المصلّي ب ١٤ ح ٣.

(٣) التهذيب ٢: ٣٦٧ ح ١٥٢٦، الوسائل ٤: ٣٨٢. أبواب لباس المصلّي ب ١٨ ح ٢.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٣١٨

أن يفضّه من ثوبه؟ فقال: «لا بأس» (١).

و الظاهر أنّهما رواية واحدة و الاختلاف في الألفاظ نشأ من اختلاف نقل الراوي كما لا يخفى.

و حينئذ فيشكل التعميم لما إذا كان مع المصلّي شعر غيره من أفراد الإنسان، إذ لا يعلم أنّ الحكم بالجواز كان جواباً عن السؤال بالنحو الأوّل، لأنّه يحتمل أن يكون جواباً عن السؤال بالنحو الثاني المتضمن للمسألة عن حكم ما إذا كان مع المصلّي شعر نفسه أو ظفره، فيكون الجواز مختصاً به. هذا، و لكنّ الظاهر ما عرفت من الانصراف، فيعمّ الجواز كلتا صورتين.

ثمّ لا يخفى عدم اختصاص ما ذكرنا من مانعية أجزاء غير المأكول بالحيوان الذي كان له جميع المذكورات في الموثقة ابن بكير من الشعر و الوبر و غيرهما، بحيث لو لم يكن لبعض الحيوانات غير المأكول وبر مثلاً لم يكن هنا مانع من الصلاة في أجزائه، ضرورة أنّه لا دلالة لذكرها في الموثقة على انحصار الحكم بذلك الحيوان، مضافاً إلى وضوح عدم الاختصاص بذلك كما يظهر بمراجعة العرف الذي هو الحاكم في الخطابات الشرعية.

و كذا لا يختص المنع بالحيوان الذي له لحم، كما ربّما يتوهم من قول الإمام عليه السّلام في الموثقة بعد نقله ما في كتاب رسول الله صلّى الله عليه و آله: «فان كان ممّا يؤكل لحمة»، بتقريب أنّ قرينته المقابلة تقتضى أن يكون المراد بقوله: «و إن كان غير ذلك ممّا قد نهيت عن أكله»، هو ما كان أكل لحمة حراماً و منهياً عنه و ذلك - أي وجه عدم الاختصاص بما ذكر - إطلاق كلام النبي صلّى الله عليه و آله على ما نقله الإمام عليه السّلام عن كتابه صلّى الله عليه و آله و هو قوله: «إنّ الصلاة في وبر كل شيء حرام أكله».

حيث إنّ يدلّ على أنّ المناط حرمة أكل الحيوان سواء كان ذا لحم أم لم يكن

(١) الفقيه ١: ١٧٢ ح ٨١٢، الوسائل ٤: ٣٨٢. أبواب لباس المصلّي ب ١٨ ح ١.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٣١٩

و لا وجه لتقيده بالأوّل بعد تعارف أكل الثاني أيضاً كما في الجراد و غيره، و تقييد الإمام عليه السّلام إنّما هو بملاحظة أنّ المتعارف غالباً هو أكل الحيوان الذي له لحم و التغذى به لا بغيره.

و كذا لا يختصّ المنع بالحيوان الذي قد يزهد روحه بالتذكية و قد يزهد بغيرها، كما ربّما يتوهم من قول الإمام عليه السّلام في الموثقة: «إذا علمت أنّه ذكي ذكاه الذبح»، و ذلك لأنّ ذكر هذا الكلام إنّما هو لبيان أنّ مجرد كون الحيوان مأكول اللحم لا يوجب صحة الصلاة في أجزائه، بل له شرط آخر و هو وقوع التذكية عليه، و لا يخفى أنّ هذا الشرط إنّما هو بالنسبة إلى استعمال جلده لا سائر أجزائه من الوبر و الشعر و غيرهما، لأنّه تصحّ الصلاة فيها و لو قطعت عنه في حال الحياة.

فظهر أنّه لا يختصّ المنع بذلك، بل يشمل الحيوانات التي لا تقبل التذكية الموجبة للطهارة و الحلية أصلاً، كما أنّه لا وجه للاختصاص بالحيوان الذي يدكّي بالذبح لا بالنحر و غيره، كما ربّما يتوهم من كلام الإمام عليه السّلام، و ذلك لأنّ التعبير به إنّما هو بملاحظة أنّ الغالب هو كون التذكية بالذبح لا بغيره، و ذلك لا يوجب الاختصاص كما هو واضح.

ثمّ إنّ لا فرق بين كون الحيوان له نفس سائلة و بين غيره، لعدم دلالة شيء من الأخبار الواردة في الباب عليه و لو بالإشعار، كما يظهر



لمن راجعها، ولا- وجه لاحتماله في المقام، و احتمال الفرق بينهما في مسألة الميتة إنما هو لأجل احتمال أن مانعية الميتة إنما هي لأجل كونها نجسة لا لموضوعيتها.

و عليه فلا يشمل دليل المنع ميتة غير ذى النفس لعدم نجاستها، و هذا بخلاف المقام، لأنه لا وجه لاحتمال الاختصاص بالأولى كما عرفت. نعم لو استندنا في المسألة إلى الشهرة و الإجماعات المنقولة و لم نعتد على الموثقة لاحتمال الاختصاص بما هو القدر المتيقن منها، إذ حينئذ لا دليل على الإطلاق كما لا يخفى.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٣٢٠

## الصلاة في اللباس المشكوك

### إشارة

لا إشكال و لا خلاف بين الإمامية في بطلان الصلاة فيما علم كونه من أجزاء غير المأكول، كما عرفت في المسألة السابقة «١»، إنما الإشكال في حكم الصلاة فيما لم يعلم كونه كذلك، فالمشهور بين المتأخرين هو البطلان «٢»، و ذهب جماعة منهم إلى الصحة «٣». و لا يخفى أنه لم يرد في المسألة نص بالخصوص عنهم عليهم السلام، و فتاوى الأصحاب

(١) الغنية: ٦٦، السرائر ١: ٢٦٢، المعبر ٢: ٧٨، المنتهى ١: ٢٢٥، تذكرة الفقهاء ٢: ٤٦٥ مسألة ١١٨ و ص ٤٦٦ مسألة ١١٩، نهاية الأحكام ١: ٣٧٣، جامع المقاصد ٢: ٨٠، الذكري ٣: ٣٢، روض الجنان: ٢١٢، كشف اللثام ٣: ٢٠١، الحدائق ٧: ٥٠.

(٢) شرائع الإسلام ١: ١٠٤، المنتهى ١: ٢٣١، قواعد الأحكام ١: ٣٠٢، جامع المقاصد ٢: ٤٨٨، مسالك الأفهام ١: ٢٨٥، رياض المسائل ٣: ١٥٣، جواهر الكلام ٨: ٨١.

(٣) مجمع الفائدة و البرهان ٢: ٩٥، مدارك الاحكام ٣: ١٦٧، بحار الأنوار ٨٠: ٢٢٢، مستند الشيعة ٤: ٣١٧، الحدائق ٧: ٨٦.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٣٢١

ليس على نحو يكشف عن وجوده، لأن أكثر المتقدمين لم تعرّضوا لها في كتبهم على الظاهر، و من تعرّض لها منهم فإنما ذكرها في الكتب الموضوعه لذكر المسائل التفرعية لا الكتب المعدة لنقل فتاوى الأئمة عليهم السلام بعين الألفاظ الصادرة عنهم، حتى يكون ذكرها فيها كاشفا عن وجود النص، كما هو الشأن في غيرها من المسائل المذكورة فيها.

و يؤيده أنه لم يتخيل أحد من الطرفين وجود النص في المسألة حتى يجعله دليلا لمذهبه، أو يرد به دليل خصمه، فالمستند فيها إنما هو الأصول و القواعد الشرعية كما يظهر لمن راجع كلماتهم، و سيجيء إن شاء الله تعالى ما هو الحق فيها، و لا يخفى أيضا أنه لا اختصاص لمورد النزاع بما يشك كونه من أجزاء المأكول أو من أجزاء غيره، بل يعم ما إذا شك في كونه من أجزاء غير المأكول أو من أجزاء غيره، و لو لم يكن من أجزاء الحيوان أصلا.

بروجردى، آقا حسين طباطبائي، نهاية التقرير، ٣ جلد، ه ق

نهاية التقرير؛ ج ١، ص: ٣٢١

و بالجملة: محلّ البحث ما إذا كان أحد طرفي الشك كونه من أجزاء غير المأكول، سواء كان الطرف الآخر هو كونه من أجزاء الحيوان المأكول أو من غير أجزاء الحيوان، إذ القول بالفصل بينهما في غاية الضعف. و كذا لا اختصاص لمورد البحث بما إذا شك في ثبوت هذا المانع و هو كونه من أجزاء غير المأكول، بل يعم ما إذا شك في ثبوت سائر الموانع، ككونه حريرا محضا للرجال، أو



ذهبا خالصا لهم، أو غيرهما من الموانع.

ثم إنَّ العلامة في المنتهى من القائلين بالبطلان في المسألة، حيث قال في محكيه:

إنَّه لو شكَّ في كون الصوف أو الشعر أو الوبر من مأكول اللحم لم تجز الصلاة فيه، لأنها مشروطة بستر العورة بما يؤكل لحمه، و الشك في الشرط يقتضى الشك في المشروط «١».

(١) المنتهى ١: ٢٣١.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٣٢٢

و في كلامه وجوه من النظر:

أحدها: أنَّه جعل الشرط هو الستر بما يؤكل لحمه مع أنَّ الشرط هو عدم كون الصلاة في أجزاء غير المأكول، سواء وقعت في أجزاء الحيوان المأكول أو في غير أجزاء الحيوان، كأنَّ صلَّى في الثوب المعمول من القطن مثلا، أو كان الساتر بعض أجزاء البدن على ما هو الحق كما عرفت سابقا.

و ما ربما يتوهم من أنَّ ظاهر قوله عليه السلام في موثقه ابن بكير المتقدمة في المسألة السابقة «لا تقبل تلك الصلاة حتى يصلَّى في غيره ممَّا أحلَّ الله أكله» «١» هو اعتبار أنَّ تكون الصلاة في أجزاء المأكول.

ففيه: مضافا إلى عدم الدلالة كما لا يخفى أنَّ اللمازم طرحها بعد ما كان المقطوع به بين الأصحاب صحة الصلاة في غير أجزاء الحيوان، فهذه الجهة أيضا توجب الاضطراب في الرواية كسائر الجهات المتقدمة.

ثانيها: إنَّ الظاهر من كلامه أنَّ اعتبار كونه من أجزاء غير المأكول إنَّما هو في الساتر مع أنَّه معتبر في لباس المصلَّى، سواء كان هو الساتر أو كان الساتر غيره ممَّا لا يكون من أجزائه.

ثالثها: إنَّه جعل اعتبار كون اللباس من غير أجزاء ما يحرم أكله من قبيل الشرطية، مع أنَّ دخالته بنحو المانع التي مرجعها إلى كون وجوده مانعا عن انطباق عنوان الصلاة على الأفعال و الأقوال المأتى بها، لأنَّ الأعدام لا تكون مؤثرة في شيء كما هو واضح.

و لا يخفى أنَّ الخلل من الوجوه المذكورة لا يقدر فيما هو بصدده من التمسك بقاعدة الاشتغال، لأنَّه يمكن تقريرها بوجه لا يرد عليه شيء من الوجوه

(١) تقدّم في أوّل الأمر الثاني: ص ٣١١.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٣٢٣

المذكورة، بأن يقال: إنَّ الشك في وجود المانع يقتضى الشك في انطباق عنوان الصلاة على المأتى به، فلا يعلم حصول الامتثال و الفراغ عن التكليف المعلوم، مع أنَّ الاشتغال اليقيني يستدعي البراءة اليقينية.

ثمَّ إنَّ جماعة من أجلاء تلامذة المحقق السيد الشيرازي قدس سرّه، ذهبوا إلى الصحة تبعاً له، و استدّلوا عليه بالبراءة العقلية، و حكم العقل بقبح العقاب من دون بيان و المؤاخذه بلا برهان «١»، و حيث إنَّ جريان البراءة في المسألة متفرّع أولاً على جريانها في الشبهة الموضوعية في التكليف المستقلّة، فلا بدّ من بيان ما هو المرجع فيها و أنَّ العقل هل يحكم فيها بالبراءة و قبح العقاب أو أنَّه يوجب الاحتياط؟

و لا يخفى أنَّه لا يبقى مجال للقول بالصحة في هذه المسألة، لو قلنا بوجود الاحتياط في تلك المسألة و عدم جريان البراءة فيها، و هذا بخلاف ما لو قلنا بجريان البراءة فيها، فإنه لا ملازمة بينه و بين القول بالصحة كما سيظهر إن شاء الله تعالى، فنقول:

إنَّ صريح الشيخ رحمه الله في رسالة البراءة هو جريانها في الشبهة الموضوعية عقلاً، كجريانها في الشبهة الحكمية، فإنه قدس سرّه

بعد استناده إلى الأخبار الكثيرة التي تدل على جريان البراءة الشرعية في الشبهة الموضوعية قال:  
ولكن في الأخبار المتقدمة بل في جميع الأدلة المتقدمة من الكتاب و العقل كفاية، ثم دفع توهم عدم جريان حكم العقل بقبح العقاب من دون بيان، نظرا إلى تمامية البيان من قبل الشارع، فيجب الاجتناب عن الأفراد المحتملة، بأن النهي عن الخمر يوجب حرمة الأفراد المعلومة تفصيلا و المعلومة إجمالا المترددة بين محصورين.  
و الأول لا يحتاج إلى مقدمة علمية، و الثاني يتوقف على الاجتناب من

(١) منهم السيد الفشاركي رحمه الله في الرسائل الفشاركية: ٣٩٣.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٣٢٤

أطراف الشبهة لا- غير، و أما ما احتمال كونه خمرا من دون علم إجمالي فلم يعلم من النهي تحريمه، و ليس مقدّمة للعلم باجتناب فرد محرم معلوم، فلا فرق بينها و بين الموضوع الكلي المشتبه حكمه.  
و ما ذكر من التوهم جار فيه أيضا، لأنّ العمومات الدالة على حرمة (الخبائث) «١» (و الفواحش) «٢»، (و مَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَأَنْتَهُوا) «٣»، تدلّ على حرمة أمور واقعية يحتمل كون شرب التتن منها «٤». انتهى محلّ الحاجة من كلامه قدس سرّه.  
أقول: لا يخفى أنّ الحكم بعدم الفرق بين الشبهات الموضوعية و الحكمية في جريان البراءة العقلية في غير محلّه، لأنّ العقل يحكم بأنّ المخالفة في الأولى مع العلم بالحكم موجبة لخروج العبد عن رسوم العبودية، و كونه طاغيا على مولاه، دون المخالفة في الثانية.  
و الحكم بأنّ النهي عن الخمر لا يدلّ إلّا على حرمة الأفراد المعلومة، كما هو ظاهر كلام الشيخ بل صريحه، مندفع بأنّ المفروض مع قطع النظر عن الأخبار الدالة على حلية المشتبه، أنّ الحكم بالتحريم ثابت للخمر الواقعي من دون دخالة العلم في موضوعه، كيف و معه لا مجال لاحتمال التكليف في الفرد المشتبه، لفرض عدم وجود العلم المأخوذ في موضوعه، و هو ممّا يقطع بخلافه، فالنهي عام و المخالفة مع احتمال ثبوته غير جائزة عند العقل.  
و غاية ما يمكن أن يقال في وجه جريان البراءة العقلية في الشبهات الموضوعية، ما أفاده بعض الأعلام من المعاصرين في الرسالة التي صنّفها في حكم

(١) الأعراف: ١٥٧.

(٢) الأنعام: ١٥١.

(٣) الحشر: ٧.

(٤) فرائد الأصول: ٢٢١.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٣٢٥

الصلاة في الألبسة المشكوكه حيث قال ما ملخصه:

لا- خفاء في أنّه لا- بدّ أن يكون متعلق التكليف عنوانا اختياريا للمكلف قابلا- لأن يتعلّق به الإرادة، إمّا بنفسه أو بالتوسيط، و ذلك العنوان يكون على أربعة أقسام:

الأول: العنوان الذي يكون متعلقا للتكليف، بلا تعلّق له بموضوع خارجي خارج عن تحت القدرة و الاختيار، كالتكلم و الضحك و البكاء و نحوها.

الثاني: العنوان الذي يكون له تعلّق بالموضوع الخارجي، و كان ذلك الموضوع أمرا جزئيا متحققا في الخارج، كاستقبال القبلة و استنبارها.

الثالث: أن يكون له تعلق بالموضوع الخارجى الذى أخذ وجوده و لو ببعض أفراد موضوعا للحكم، و بعبارة أخرى موضوع الحكم هو صرف وجوده المساوق للإيجاب الجزئى كما فى الوضوء و التيمم بالنسبة إلى الماء و التراب.

الرابع: أن يتعلق بالموضوع الخارجى الذى يكون عنوانا كليا ذا أفراد محققة الوجود و مقدرته، و لحظ ذلك العنوان فى مقام تعلق الحكم مرآتا للأفراد الموجودة و المقدره، كالشرب المتعلق بالخمير و غيره مما يكون موضوعا للحكم على نحو القضايا الحقيقية. و ينحل الحكم فى هذا القسم إلى أحكام كثيرة حسب تعدد الموضوع و كثرته، فيختص كل واحد من أفراد الموضوع بحكم خاص كما هو الشأن فى القضايا الحقيقية، فإن كل واحد من أشخاص موضوعاتها له حكم خاص، ففى الحقيقة يصير معنى لا تشرب الخمر إنه يحرم شرب كل خمير موجود فى الخارج أو يوجد بعد.

و بملاحظة ما ذكره المنطقيون من انحلال القضايا الحقيقية إلى شرطية متصلة مقدمها عقد الوضع فيها و تاليها عقد الحمل، يصير معنى «لا تشرب الخمر» هكذا

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٣٢٦

كل خمير إذا وجد فى الخارج فهو بحيث إذا وجد يحرم شربه، و هذه القضية كما ترى تكون الحرمة فيها مرتبة على وجود الخمر، فالحرمة المجعولة للخمر قبل تحققه و وجوده فى الخارج تكون حكما إنشائيا، و فعليتها و كونها زاجرة للمكلف يتوقف على وجوده فى الخارج.

و من المعلوم أن المنجز للتكليف إنما هو العلم بالتكليف الفعلى لا العلم بالحكم الإنشائى، و قد عرفت أن فعليته متوقفة على وجود موضوعه، فتنجز الحرمة يتوقف على العلم بالتكليف الفعلى، و هو يتوقف على وجود موضوعه، فتنجزها يتوقف على العلم بوجود الموضوع، ففى الحقيقة يكون وجود الموضوع من جملة شرائط وجود التكليف.

و من هنا يظهر بطلان ما يترأى من كلام الشيخ قدس سره فى الرسالة، حيث إن الظاهر منه أن عدم وجوب الاجتناب فى الشبهات الموضوعية إنما هو لعدم كونها مقدّمة علمية حتى تجب بوجوب ذبيها، و ذلك لما عرفت من أن جواز الاقتحام و عدم وجوب الاجتناب فيها إنما هو لعدم العلم بتحقيق شرط التكليف.

فهو نظير ما إذا شكّ فى تحقق الاستطاعة التى يكون وجوب الحجّ مشروطا بوجودها، و هذا هو الفارق بين هذا القسم و الأقسام الثلاثة المتقدّمة، حيث إن الحكم فيها منجز بنفس العلم به و اجتماع شرائط التكليف من القدرة و غيرها كما هو واضح «١»، انتهى ملخص كلامه زيد فى علوّ مقامه، و يرد عليه:

أولاً: المنع من انحلال التكليف التحريمى المتعلق بشرب الخمر مثلا- إلى أحكام كثيرة حسب كثرة الموضوع و هو الخمر، بل الحق كونه تكليفا واحدا له عيانات متعدّدة و امتثالات متكرّرة.

(١) الصلاة فى المشكوك للمحقّق النائينى رحمه الله: ١٨٨-١٩٣.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٣٢٧

توضيح ذلك، إن المشهور ذهبوا إلى أن معنى النهى هو طلب الترك، و تبعهم جماعة من المتأخرين منهم المحقق الخراسانى فى الكفاية «١»، و عليه يشترك النهى مع الأمر فى أن معناه أيضا هو الطلب، غاية الأمر أن الطلب فى الأمر متعلق بوجود الطبيعة، و فى النهى بتركها و هو خلاف التحقيق، فإنه يلزم بناء عليه سقوط النهى بالكليّة عن عهده من خالفه و عصاه و لو مرّة.

فإن عدم الطبيعة ليس كوجودها حتى يكون له أفراد متعدّدة و مصاديق متكرّرة، لأنه ليس شيئا متحققا و أمرا ثابتا حتى يكون واحدا أو كثيرا، غاية الأمر أن العقل بعد إضافته إلى الطبيعة التى لا تكون فى حد ذاتها متكرّرة- كما أنّها لا تكون واحدة- يعتبرها أمرا واحدا و شيئا فاردا.

و حينئذ يلزم سقوط النهى بالمخالفة بناء على ما يقولون من أن المعصية مسقطه للتكليف كامتثاله، فيلزم عدم استحقاق العقوبة إذا ارتكبه ثانيا و ثالثا و هكذا، و كذا يلزم عدم الفرق بين من ارتكبه قليلا أو كثيرا، و عدم القدرة على الامتثال أصلا، لو خالفه و لو مرّة، و بطلان اللوازم بمكان من الوضوح.

و التحقيق أن يقال: إن معنى النهى ليس هو الطلب، بل معناه الزجر عن إيجاد الفعل المنهى عنه، كما أن معنى الأمر هو البعث إلى إيجاد الفعل المأمور به، فمتعلق النهى هو عين متعلق الأمر، و لكن معناه متغايران عكس ما ذكره المشهور. غاية الأمر أن للنهى عصيانات متعدّدة حسب تعدّد وجود الطبيعة المتعلقة للنهى، لأنّ متعلقه هو الوجود على ما عرفت، و هو يحصل به مخالفته فتكثر المخالفة بتكرره، كما أن متعلق الأمر يحصل به موافقته و امتثاله. و توهم أنه لا يعقل تحقق المعاصي المتعدّدة بالنسبة إلى تكليف واحد، لأنّ المعصية إذا تحققت يسقط بها التكليف.

(١) كفاية الأصول ١: ٢٣٢.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٣٢٨

مندفع بمنع ذلك، إذ لا معنى لكون المعصية مسقطه للتكليف، و سقوطه في بعض موارد العصيان إنّما هو لكون التكليف فيه مشروطا و موقتا بوقت خاص، و لم يؤت به في وقته، فسقوطه إنّما هو لمضى وقته، و هو يستلزم سلب القدرة على الامتثال المعتبرة في ثبوت التكليف بلا إشكال، و لا دخل للعصيان فيه أصلا.

و هذا بخلاف الامتثال و الموافقة في الأمر، فإنّه بمجرد تحققه يوجب سقوط الأمر لحصول الغرض به. فقد ظهر أن النهى مع كونه تكليفا واحدا له عصيانات متعدّدة موجبة لاستحقاق عقوبات متكرّرة، كما أن له أيضا امتثالات متعدّدة.

غاية الأمر أن استحقاق المثوبة إنّما هو فيما إذا كان الاجتناب لملاحظة نهى الشارع مع كون اقتضاء قوة الشهوية أو الغضبية هو الارتكاب، و انقذح من جميع ما ذكرنا بطلان القول بانحلال النواهي إلى تكاليف عديدة حسب تعدّد الموضوع.

و ثانيا: منع كون التكليف في هذا القسم مشروطا بوجود الموضوع، إذ المراد من التكليف المشروط أن يكون البعث أو الزجر ثابتا على فرض وجود الشرط، و حينئذ لا يمكن أن يقال إنّ الزجر في النواهي مشروط بوجود موضوعاتها، إذ القول به ليس إلّا كالقول بأن النهى مشروط بما إذا اقتضى طبعه الارتكاب الذي يكون الترك فيه غاية للنهى.

و بالجملة: لا نرى فرقا بين الأقسام الأربعة، فكما أنّ وجود الضحك أو التكلّم ليس شرطا للحكم بالحرمة أو الوجوب، فكذلك وجود الموضوع في القسم الرابع، فإنّه أيضا لا يكون شرطا للحكم، غاية الأمر أنّ مع فقدّه يمتنع تحقق متعلق التكليف، فقوام التكليف به إنّما يكون كقوام التكليف بمتعلقه بل هو عينه.

و ثالثا: لو سلّمنا جميع ذلك لكن لا نسلم قبح العقاب من المولى في نظر العقل مع كونه محتملا لوجود الموضوع، لأنّ المفروض أنّ البيان من قبله تامّ لا نقص فيه، إذ لا يجب عليه تعريف الصغريات و بيانها حتى على القول بالانحلال، و لم

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٣٢٩

يتوهم أحد وجوبه، و حينئذ فلا نرى بعد المراجعة إلى العقل قبح العقاب عليه مع المصادقة.

و ما يقال: من أن الاحتمال لا يمكن أن يكون منجزا.

فمندفع بعد النقض بالشبهة الحكمية قبل الفحص، و بحكم العقل باستحقاق العقوبة فيما إذا احتل صدق مدعى النبوة مع عدم النظر في آياته و معجزاته و غيرهما، من الموارد التي يكون الحكم فيها منجزا على تقدير ثبوته بمجرد الاحتمال، بأنّه لا مانع من أن يكون منجزا كالعلم، غاية الأمر لا يكون كاشفا و طريقا كالعلم و الظنّ، و لا يخفى أنّه لا فرق فيما ذكرنا من عدم قبح العقاب في الشبهة الموضوعية بين أن يكون الارتكاب قبل الفحص أو بعده.

ثم إنك عرفت سابقا أنه لو قلنا بوجود الاجتناب في الشبهات الموضوعية في التكاليف المستقلة كشراب الخمر، فلازمه الحكم بالطلاق في مثل المقام مِمَّا يكون الشك فيه في التكاليف الضمنية بطريق أولى، و أما لو قلنا بجريان البراءة في الاولى فلا يستلزم ذلك جريانها في الثانية، بل يجرى فيه الوجهان.

ولذا ترى الخلاف في المسألة مع أن جريان البراءة في التكاليف المستقلة كأنه كان مفروغا عنه عندهم، على ما يظهر من الشيخ رحمه الله و تلامذته، حيث إنه لم يחדش أحد منهم في هذا الحكم، فقد ظهر لك أن القول بالصحة في المسألة مستندا إلى جريان البراءة العقلية متوقف أولا على القول به في الشبهات الموضوعية في التكاليف المستقلة.

وقد عرفت أن الحقّ عدم الجريان فيها فضلا عن المقام، و على تقديره فيتوقف القول بالصحة أيضا على جريان البراءة في الشبهات الموضوعية، فيما إذا دار الأمر بين الأقلّ و الأكثر الارتباطيين، فينبغي التعرّض لذلك المبحث على سبيل الاجمال ليظهر لك الصحيح عن سقيم المقال فنقول و على الله الاتكال

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٣٣٠

إنه ذهب جماعة من محققي الأصوليين إلى وجوب الاحتياط فيما إذا دار الأمر بينهما «١»، و استدلوا عليه بقاعدة الاشتغال، فإنّ قضية العلم باشتغال الذمة بوجود الأقل هو وجوب العلم بسقوطه المتوقع على إتيان الأكثر، لتوقف العلم بحصول الغرض عليه، و من المعلوم بقاء الأمر ما دام لم يحصل الغرض.

توضيحه، إنّ الأوامر و النواهي تابعة للمصالح الموجودة في الأمور بها و المفسدات المتحققة في المنهي عنها على ما ذهب إليه العدلية، فداعى الأمر بشيء هي المصلحة الملزمة الموجودة في ذلك الشيء، كما أنّ الباعث على النهي عنه هي المفسدة الملزمة المتحققة فيه. و عليه فالأمر و النهي تابعان لحدوثا لثبوت المفسدة و المصلحة، و يبقيان ما دام بقائهما، إذ كل ما هو علّة للحدوث فهو علّة للبقاء، ففي المقام إذا علم بكون الأقل متعلّقا للتكليف للعلم بتوجه الأمر الواحد المنبسط على الأجزاء إلى المكلف على أيّ تقدير، سواء كان الجزء المشكوك أيضا متعلّقا لبعض ذلك الأمر أم لم يكن، فقد علم بوجود تحصيل الغرض عليه.

و من المعلوم أنه لا- يحصل العلم بحصوله مع الإتيان بالأقلّ فقط، لاحتمال كون التكليف متعلّقا بالأكثر، و عليه فلا يحصل الغرض بإتيان الأقل أصلا، لأنّ المفروض كونهما ارتباطيين، فيجب إتيان الأكثر ليحصل العلم بحصول الغرض.

و فيه: إنّ توقّف العلم بسقوط الأمر على العلم بحصول الغرض المتوقع على إتيان الأكثر مسلّم، و لكن ليس محلّ الكلام و مورد النقض و الإبرام هو العلم بسقوط الأمر و حصول الغرض، بل الكلام إنّما هو في أنه هل توجه الأمر الواحد إلى المكلف على نحو منبسط على الجزء المشكوك أيضا أو يختصّ بسائر الأجزاء

(١) فرائد الأصول: ٢٧٢، كفاية الأصول ٢: ٢٧٧-٢٢٨.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٣٣١

المعلومة؟ و مقتضى حكم العقل تنجزه بالنسبة إلى الأجزاء المعلومة فقط كما يأتي تحقيقه.

### تمسك الأصوليين بالبراءة العقلية

ظاهر جماعة من الأصوليين جريان البراءة في المسألة «١»، و يمكن تقريبه بوجهين:

أحدهما: ما يترأى من الشيخ قدس سرّه في الرسائل «٢»، من أن العلم الإجمالي بوجود الأقل أو الأكثر ينحل إلى العلم التفصيلي بوجود الأقل و الشك البدوي في وجوب الأكثر، و ذلك لأنّ الأقل واجب على التقديرين، لأنه إن كان الأكثر واجبا واقعا يكون الأقل أيضا واجبا.

غاية الأمر أن وجوبه وجوب تبعي، وإن لم يكن كذلك يكون الأقل واجبا بالوجوب النفسى، فوجوبه الأعم من النفسى والغبرى معلوم تفصيلا، وهذا بخلاف الأكثر، فإن وجوبه مشكوك فيجرب فيه البراءة. و يرد على هذا التقريب، أنه يلزم بناء عليه أن لا يكون المكلف مستحقا للعقوبة فيما إذا خالف، ولم يأت بشيء لا بالأكثر ولا بالأقل، وكان الأمر فى الواقع متعلقا بالأكثر، لأن المفروض أن الأمر الواقعى المتعلق بالأكثر لم يصل إلى مرتبة التنجز، لكونه مشكوكا موردا لجريان البراءة حسب الفرض، فلا يصح العقاب عليه، لأنه يصير من قبيل العقاب من دون بيان وهو قبيح بحكم العقل، والأمر المحتمل المتعلق بالأقل قد انكشف خلافه، وأنه لم يكن ثابتا فلا يصح العقاب عليه

(١) فرائد الأصول: ٢٧٢-٢٧٣.

(٢) فرائد الأصول: ٢٧٤.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٣٣٢

بل لا يعقل، نعم لا بأس بالقول بكونه مستحقا لعقاب التجربى بناء على صحة عقاب المتجربى واستحقاقه له. ثانيهما: ما يظهر من بعض الأعلام «١» وهو الموافق للتحقيق، من أن الأمر مع كونه واحدا حقيقة له أبعاض كثيرة تتعلق كل واحد منها بأجزاء متعلقة، وذلك لأن المركبات الشرعية مركبات اعتبارية، والمراد بها هى الأشياء المتغيرة فى الحقيقة المتكررة فى الوجود مع اعتبار الوحدة فيها باعتبار ترتب حكم واحد عليها، وكونها معنونة بعنوان حسن بخلاف المركبات الحقيقية. وحينئذ فإذا تعلق أمر واحد بتلك الأشياء المتغيرة من حيث الوجود فقد تعلق بكل واحد منها بعض ذلك الأمر الواحد، وحينئذ فإذا شك فى متعلقه من حيث القلم والكثرة فقد شك بعد العلم بتعلق أبعاضه المعلومه إلى الأجزاء المعلومه فى تعلق بعضه بالجزء المشكوك، فيحكم العقل بالبراءة و عدم تنجز ذلك الأمر بالنسبة إلى البعض المشكوك على تقدير تعلقه بالأكثر واقعا، ولا ينافى ذلك تنجزه بالنسبة إلى أبعاضه المعلومه. والحاصل إن لذلك الأمر مخالفتين:

أحدهما: مخالفته بالنسبة إلى الأبعاض المعلومه و تتحقق بترك الأقل المعلوم جزئيه.

ثانيهما: مخالفته بالنسبة إلى بعضه المشكوك على تقدير كونه متعلقا بالأكثر فى الواقع، و تتحقق بترك الجزء المشكوك فقط، و صحة العقوبة و استحقاقها إنما يترتب على الاولى دون الثانية، لعدم تنجزه بالنسبة إلى البعض المشكوك على ذلك

(١) لم نثر على العبارة المحكيه بعين ألفاظها، و لعله منقول بالمعنى، و لكن أصل المطلب ذكر فى فوائد الأصول ٤: ٢٢٦، و نهاية الأفكار للمحقق العراقى ٣: ٤٣٠، و نهاية الدراية للمحقق الأصفهانى ٢: (الأقل و الأكثر): الوظيفة عند الشك فى الأقل و الأكثر): ٦٢٧.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٣٣٣

التقدير كما عرفت.

ولا يخفى أنه لا منافاة بين كون الأمر واحدا حقيقة و كونه ذا أبعاض كثيرة، إذ هو نظير بعض الأمور الخارجيه الذى يكون واحدا حقيقة مع كونه ذا أبعاض كثيرة كالماء الواقع فى الحوض مثلا، فإنه مع كونه واحدا لمساقفة الاتصال مع الوحدة على ما قرر فى محله يعد له أبعاض، بل قد يكون بعضه معروضا لعرض كالحمرة، و البعض الآخر معروضا لصد ذلك العرض كالصفرة مثلا، فلا منافاة بينهما أصلا.

هذا كله فيما إذا كان منشأ الشك فى وجوب الأكثر عدم النص، أو إجماله، أو تعارض النصين، و أما إذا كان منشأ اشتباه الأمور



الخارجية كما في مثل المقام، فالحكم كما مرّ في الشبهات الموضوعية في التكاليف المستقلة.

هذا، ولا يخفى أنه لو قلنا بجريان البراءة في الشبهة الموضوعية مطلقاً في التكاليف المستقلة و الضمنية كليهما، فلا يستلزم ذلك أيضاً القول بالصحة في مثل المسألة مما يرجع الشك فيه إلى الشك في المحصل، كما توهمه بعض من تلامذة المحقق الشيرازي قدس سرّه حيث اعترض على الشيخ قدس سرّه بأنه لا وجه للحكم بالبطان في المقام كما في الرسالة التي صنفها في هذا الباب، بعد القول بجريان البراءة في الشبهات الموضوعية في التكاليف المستقلة- كما تقدّم نقل كلامه- و بجريانها فيما إذا دار الأمر بين الأقلّ و الأكثر الارتباطين كما تقدّم نقل مرامه «١».

و ذلك- أي وجه عدم الاستلزام و بطلان التوهم و عدم ورود الاعتراض عليه- أنّ ظاهر الأدلة المانعة عن الصلاة في أجزاء الحيوان الذي لا يحلّ أكل لحمه و لا شرب لبنه أنّ المعبر في انطباق عنوان الصلاة على الأفعال و الأقوال المأتى بها بترقّب أنّها صلاة أن لا تكون الصلاة واقعة في شيء من أجزاء كل فرد من أفراد ما

(١) الصلاة في المشكوك للمحقق النائيني رحمه الله: ١٨٨-١٩٣.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٣٣٤

لا يؤكل لحمه.

و بعبارة أخرى، المعبر هو عدم تحقّق هذه الطبيعة المتوقف على عدم وجود شيء من أفرادها و ينتزع منه مانعية كل فرد لا بنحو يكون كل فرد مانعاً مستقلاً، حتى يلزم ذلك كون القيد هو عدمه بنحو الاستقلال، فكانت هنا قيود متعددة حسب تعدد الوجودات المانعة، بل بمعنى أنّه حيث كان القيد هو عدم تحقّق الطبيعة، فوجودها مانع عنه.

و من المعلوم أنّ تحقّق الطبيعة إنّما يكون بوجود كل فرد منها، فمانعية وبر الأرناب إنّما هي لتحقق الطبيعة به، و كذا مانعية وبر الثعالب و غيره ممّا لا- يؤكل لحمه، و هذا بخلاف عدم الطبيعة، إذ هو ليس شيئاً حتى يكون له مصاديق و أفراد، بل هو أمر واحد باعتبار من العقل بعد إضافته إلى طبيعته خاصّة، فظهر أنّ المعبر في الصلاة شيء واحد و أمر فارد، و هو عدم وقوعها في أجزاء ما لا يؤكل لحمه.

غاية الأمر أنّه تنتزع منه مانعية وجود أفراد تلك الطبيعة بنحو عرفت، و حينئذ فإن قلنا بما يظهر من المحقق الخراساني في الكفاية «١» و في مجلس بحثه، من أنّ الشرائط الشرعية راجعة إلى الشرائط العقلية، بمعنى أنّ توقّف المشروط على حصولها و عدم تحقّقه بدونها، كان أمراً واقعياً كشف عنه الشارع، فالواجب حينئذ الرجوع إلى الاحتياط بلا إشكال.

لأنّ الشرط و القيد أمر واحد على ما عرفت، و لا يعلم بتحقيقه مع وقوع الصلاة في اللباس المشكوك، فلا يعلم بحصول المشروط، و المفروض وجوب العلم بتحقيقه كما هو مقتضى قاعدة الاشتغال.

و أمّا لو قلنا بما يظهر من بعض الأعلام «٢» من أنّ الشرطية و التقييد إنّما تنتزع

(١) كفاية الأصول ١: ١٤٣، مقدّمه الواجب.

(٢) كتاب الصلاة (تقريرات بحث المحقق النائيني) ١: ١٥٨، فوائد الأصول ٤: ٣٩٢-٣٩٣.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٣٣٥

من تقييد الأمور به بوجود الشرائط المانعية من تقييده بعدم الموانع، و التقييد بوجود الشرائط و بعدم الموانع يكون من أجزاء الأمور به كسائر الأجزاء، فالأمر أيضاً كذلك، لأنّه بناء عليه أيضاً يكون القيد مبيناً مفهوماً يجب العلم بتحقيقه، و يتوقف ذلك على العلم بوجود الشرائط و فقدان الموانع.



و بالجملة: لا فرق بعد كون القيد أمرا واحدا مبيّنا في وجوب العلم بتحقيقه بين المذهبين كما عرفت.

و ممّا ذكرنا من وحدة القيد ينقذ فساد ما يظهر من كلام بعض الأعلام «١»، حيث إنّه قدس سرّه بعد ذهابه إلى جريان البراءة في الشبهات الموضوعية في التكاليف المستقلة بنحو عرفت منه، صار بصدد بيان عدم الفرق بينها وبين المقام، حيث إنّه بعد بيان أنّ قيديّة العدم فيما نحن فيه تتصوّر على وجوه ثلاثة:

أحدها: أن يكون القيد نعتا عدميا مساوقا لمحمول المعدولة.

ثانيها: أن يكون من باب السلب المحض، و على هذا التقدير يمكن أن يكون نفس السلب الكلّي قيّدا واحدا، و يمكن أن يكون منحلّا إلى عدم وجود كل فرد، و كان القيد آحاد ذلك العدم.

قال بعد القول بظهور الأدلة في الوجه الثالث ما ملخصه: إنّه أيّ فرق يعقل بين موضوعية الخمر لحرمة شربه، و موضوعية المانع لتقيد الصلاة بعدم وقوعها فيه، فكما تجرى البراءة في الأوّل على ما عرفت، لا ينبغي الإشكال في جريانها في الثاني.

وجه الفساد ما عرفت من أنّ ظاهر الأدلة المانعة أنّ الصلاة في كل جزء من أجزاء كل ما لا يؤكل لحمه فاسدة، و يتترع منه أنّ المطلوب للشارع هو عدم

(١) الصلاة في المشكوك للمحقّق النائيني: ٢٤٨ - ٢٧١.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٣٣٦

وقوع الصلاة فيها، و من المعلوم أنّ العدم أمر واحد عند اعتبار العقل ليس له أفراد، بخلاف وجود الطبيعة، إذ هي توجد بوجود فرد ما، و لا تنعدم إلّا بعدم جميع الأفراد، فمعنى كون وجود الطبيعة مانعا هو مانعية كل فرد يوجد منها في الخارج، و هو لا ينافي مع كون القيد أمرا واحدا.

و من هنا يظهر أنّ ما ذكرنا من وحدة القيد لا يستلزم القول بعدم مانعية شيء من الوجودات، إذا اضطر المصلّي إلى واحد منها، لأنك عرفت أن كل وجود مانع من صحة الصلاة، فإذا اضطر إلى أحد الوجودات كان اضطر إلى الصلاة في اللباس المتخذ من وبر الأرناب مثلا، فلا يجوز له أن يلبس زائدا على ما اضطر إليه، و لا ينافي ذلك وحدة القيد كما عرفت.

ثمّ لا يخفى أنّ عبارته قدس سرّه في مقام بيان الوجه الثاني من الوجوه المتصوّرة ثبوتا في قيديّة العدم في المقام، لا يخلو عن اضطراب بحيث ربما يوهم الخلاف، حيث قال: و يمكن أن يكون نفس السلب الكلّي بوحدته الشاملة لمجموع وجودات الموضوع قيّدا واحدا. «١»، حيث إنّ ظاهره أنّ المانع هو مجموع وجودات الموضوع لا كل فرد منها، فيستلزم عدم تحقّق المانع في زمان أصلا، و كذا صحة الصلاة فيما إذا صلّى في بعض أفرادها كما لا يخفى.

و قد تحصّل من جميع ما ذكرنا أنّه لو سلّم جريان البراءة في الشبهات الموضوعية في التكاليف المستقلة و في التكاليف الضمنية، فلا نسلم جريانها في مثل المقام ممّا لا يكون الشك في قيديّة أمر زائد، بل في حصول القيد الذي كان مفهومه مبيّنا على ما عرفت تحقيقه، و المرجع فيه وجوب الاحتياط من غير خلاف. هذا تمام الكلام فيما يتعلّق بالتمسك بالبراءة العقلية لصحة الصلاة في الألبسة المشكوكه و قد عرفت عدم تماميتها.

(١) الصلاة في المشكوك للمحقّق النائيني: ٢٤٩.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٣٣٧

منها: حديث الرفع «١» و تقريب الاستدلال به من وجوه:

أحدها: ما احتمله الشيخ في الرسالة «٢» من أن قرينة السياق تقتضى أن يكون الموصول في قوله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: «رفع ما لا يعلمون» إشارة إلى الموضوعات الخارجية المجهولة بعناوينها التي تكون بها موضوعات للأحكام و متعلقات لها. و حينئذ فيختص الحديث بالشبهات الموضوعية، و لا يعمّ الشبهات الحكمية، فكلّ موضوع كان عنوان المتعلّق للحكم مجهولاً، فهو مرفوع و إسناد الرفع إليه مع ظهور قوله: «رفع عن أمّتي»، في الرفع التشريعي و عدم معقولية إسناده إلى الموضوعات الخارجية، إنّما هو باعتبار الأثر المترتب عليه المرفوع في صورة الجهل.

و في المقام نقول: مانعية هذا اللباس الذي لا يعلم كونه من أجزاء غير المأكول، مرفوعة بلسان رفع موضوعها و هو اللباس، فتصح الصلاة فيه لعدم كونه مانعاً و مبطلاً لها.

ثانيها: تعميم الموصول للشبهات الحكمية كما اخترناه و حقّقناه في الأصول، لأنّ الموصولات موضوعة للإشارة إلى جميع ما ثبت له الصلّة، كأسماء الإشارة و الضمائر، فكلّ شيء كان مجهولاً بنفسه، أو بعنوانه الموضوع للحكم فهو مرفوع برفع نفسه أو رفع آثاره و أحكامه، فباعتبار شمول الموصول للشبهات الموضوعية يصح الاستدلال بالحديث، لرفع المانعية في المسألة بالتقريب المتقدّم في

(١) الخصال: ٤١٧ ب ٩.

(٢) فرائد الأصول: ١٩٥.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٣٣٨

الوجه الأوّل.

ثالثها: القول باختصاص الموصول بما إذا كان الحكم مجهولاً، و تعميم الحكم للأحكام الكلية المجهولة في الشبهات الحكمية، و للأحكام الجزئية المجهولة في الشبهات الموضوعية، فيصح الاستدلال به لرفع الحكم الجزئي المجهول في المقام، و هي مانعية هذا اللباس الذي لا يعلم كونه من أجزاء ما لا يؤكل لحمه، أو من غيره من الموانع.

هذا، و يمكن أن يقال بأنّ الظاهر من الحديث عرفاً هو رفع التكاليف المجهولة التي توجب تضييقاً على المكلف إذا علم بها، لا رفع الأحكام الجزئية أو الموضوعات التي يرجع رفعها إلى رفع أحكامها بعد العلم بأصل الحكم الكلي الذي صدر من الشارع.

و بعبارة أخرى، إنّ المكلف بعد ما علم بحرمة الخمر الواقعي المقتضى لوجوب الاجتناب عن الأفراد المعلومه و كذا المشكوكه، بناء على ما بيناه سابقاً من عدم جريان البراءة العقلية في الشبهات الموضوعية، فقد علم بما يوجب التضييق عليه.

فإذا فرض أنّ الشارع جوّزه للاقتحام في الأفراد المشكوكه، فلا بدّ أن يبيّن ذلك بدليل يكون كالحاكم على دليل حرمة شرب الخمر الواقعي، نظير الأدلة الدالة على حلية كل شيء فيه حلال و حرام فهو لك حلال أبداً إلى أن تعرف الحرام منه بعينه فتدعه «١»، و ما يدلّ على طهارة المياه «٢» أو جميع الأشياء «٣» إلى أن يعلم أنّها قدر أو نجس، و غيرهما ممّا يكون دالاً على جواز الاقتحام في

(١) الكافي: ٥-٣١٣ ح ٣٩، الفقيه: ٣-٢١٦ ح ١٠٠٢، التهذيب: ٩-٧٩ ح ٣٣٧ و ج ٧: ٢٢٦ ح ٩٨٨، السرائر: ٣:

٥٩٤، الوسائل: ١٧-٨٧. أبواب ما يكتسب به ب ٤ ح ١.

(٢) الكافي: ٣: ١ ح ٢ و ٣، التهذيب: ١: ٢١٥، ٢١٦ ح ٦١٩ و ٦٢١، الوسائل: ١: ١٣٤. أبواب الماء المطلق ب ١ ح ٥.

(٣) التهذيب: ١: ٢٨٤ ح ٨٣٢، الوسائل: ٣: ٤٦٧. أبواب النجاسات ب ٣٧ ح ٤.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٣٣٩

الشبهات الموضوعية.

و حيث لم يبين ذلك بمثل ما ذكر، فلا يمكن رفع اليد عما يقتضيه الدليل على التحريم الظاهر في حرمة الفعل بعنوانه الواقعي، و بالجملة فلم يثبت ظهور حديث الرفع في رفع الأحكام الجزئية المشكوكة في الشبهات الموضوعية، فلا يجوز الاستدلال به. و منها: الاستصحاب، فإن استصحاب عدم كون المصلّي لابسا لما يكون وجوده مانعا و عدمه قيدا في صحة الصلاة يقتضى الحكم بصحتها، لأنه لا يشترط في الاستصحاب أزيد من أن يكون المستصحب حكما شرعيا، أو ذا أثر شرعي، و لا فرق بين أن يكون موضوعا لذلك الأثر مستقلا أو جزء لموضوعه أو دخيلا فيه وجودا أو عدما، فاستصحاب عدم كونه لابسا لما يكون وجوده مانعا يثبت عدم كونه لابسا لأجزاء غير المأكول، فتتم الصلاة فيه بعد إحراز سائر الأجزاء و فقد الموانع بالوجدان، أو بقيام البيّنة، أو بجريان الأصل.

هذا، و لا يخفى أنّ التمسك بالاستصحاب إنّما يتم بناء على أن يكون ما اعتبر شرعا عدمه في الصلاة هو كون المصلّي لابسا لأجزاء غير المأكول، و بعبارة أخرى كان المانع هو الذى اعتبر وصفا و حالة للمصلّي و هو خلاف ظاهر الأدلة المانعة عن الصلاة في أجزاء غير المأكول.

لأنّها تدلّ على أنّ الصلاة فيها فاسدة، كما فى موثقة ابن بكير المتقدمة «١»، أو على النهي عن الصلاة فيها، فالمانع هو وقوعها فى أجزاء غير المأكول، و هو لا يكون لعدمه حالة سابقة، و كذا لا يتم أيضا بناء على اعتبار المانع وصفا و حالة للباس المصلّي لعدم وجود الحالة السابقة له أيضا.

(١) تقدّم: ص ٣١٣.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٣٤٠

نعم يجرى الاستصحاب بناء عليه أى على الوجه الأخير فى بعض فروض المسألة، كما إذا شكّ فى تلطّخ لباسه غير المشكوك بأجزاء غير المأكول و مصاحبته معها، بناء على بطلان الصلاة فى صورة التلّطخ بها، كما قوّيناه سابقا، فإنّه يجرى حينئذ استصحاب عدم التلّطخ و عدم المصاحبة كما لا يخفى.

إن قلت: لا مانع من جريان الاستصحاب بناء على الوجه الثانى، و هو اعتبار المانع وصفا للصلاة، لوجود الحالة السابقة للمستصحب، بتقريب أن يقال: إنّ الصلاة حين ما لم توجد لم تكن فى أجزاء غير المأكول، فهذه القضية السالبة بانتفاء الموضوع المستلزم لانتفاء المحمول كانت متيقنة، قد شكّ فى بقائها بعد تحقق الموضوع فتستصحب.

قلت: الظاهر عدم شمول دليل اعتبار الاستصحاب لمثل هذه الصورة كما بين فى محله.

إن قلت: سلّمنا ذلك و لكن لا نسلم عدم وجود الحالة السابقة المتيقنة فى جميع صور المسألة، بناء على الوجه الثانى من الوجوه المتقدمة، لوجود هذه الحالة فيما إذا شرع فى الصلاة فى اللباس الذى علم عدم كونه مانعا، لعدم كونه من أجزاء غير المأكول، و شكّ فى أثنائها فى أنّ ما ألقى عليه بعد الشروع هل يكون مانعا أم لا، فلا إشكال حينئذ فى جريان الاستصحاب كما هو واضح.

قلت: لا يخفى أنّ مدلول الأدلة المانعة عن الصلاة فى أجزاء غير المأكول إنّما هو بطلانها فيما إذا وقعت بتمام أجزائها أو ببعضها فيها، فلا يكفى مجرد وقوع بعض أجزائها فى غيرها، و من المعلوم أنّ إحراز عدم هذا المانع لا يتحقّق إلّا بعد العلم بعدم وقوع شىء من أجزائها فيها، فمجرد الشروع فى الألبسة المحللة لا يوجب العلم بعدم المانع إلّا بعد حصول جميع أجزائها و شرائطها مع فقدته كما هو واضح، و إن كانت الصلاة عبارة عن حضور العبد فى مقابل مولاه و التوجّه نحوه و الالتفات

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٣٤١

إليه بنحو الخضوع و الخشوع.

و مقتضاه حينئذ تحقّقها بمجرد الشروع فيها و بقائها إلى حصول الفراغ، غاية الأمر إنه يجب أن يشتغل معه ببعض الأذكار المخصوصة

و الأفعال المأثورة، كما لا يبعد أن تكون كذلك، فالأمر أيضا كذلك، لأنها وإن كانت متحققه بمجرد الشروع، و المفروض العلم بعدم وقوعها في اللباس المشكوك، إلا أن المعتبر أن لا تكون من أول حدوثها إلى آخر بقائها واقعة في شيء من الألبسة المحرمة، و المفروض الشك في ذلك، فاليقين بوجود الحالة السابقة منتف كما عرفت.

ثم إن بعض المعاصرين بعد أن جعل اعتبار وقوع الصلاة في الألبسة غير المحرمة من قبيل الموانع دون الشرائط، نفى الإشكال حينئذ عن جواز الرجوع إلى أصالة عدم المانع لإثبات الصحة في المسألة (١).

و نحن نقول: ليس المراد من المانع المأخوذ عدمه في مجرى الأصل هو عنوان المانع و مفهومه قطعا، بل المراد منه ما يحمل عليه ذلك المفهوم بالحمل الشائع و يتحد معه وجودا.

و حينئذ فإن كان المراد أن هذا الأصل معتبر من باب الاستصحاب لكونه مسبوqa بالحالة السابقة، ففيه ما عرفت من عدم جريانه أصلا. و إن كان المراد أن هذا الأصل معتبر بنفسه من دون لحاظ الحالة السابقة فيه إما لتزليل أدلته الاستصحاب على هذا المعنى لا عليه، بتقريب أن يقال: إن المراد من الشك في قوله عليه السلام: «لأنك كنت على يقين من طهارته فشككت» (٢) ليس الشك الذي تعلق بما تعلق به اليقين و هي الطهارة، بل المراد هو الشك في وجود الحدث

(١) كتاب الصلاة للمحقق الحائري: ٥٧.

(٢) التهذيب ١: ٤٢١ ح ١٣٣٥، الاستبصار ١: ١٨٣ ح ٦٤١، علل الشرائع: ٣٦١ ب ٨٠ ح ١، الوسائل ٣: ٤٦٦.

أبواب النجاسات ب ٣٧ ح ١.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٣٤٢

الناقض لها.

فالمعنى حينئذ إنه لا يضر الشك في وجود الحدث، لأنه يبنى على عدمه فيؤخذ بمقتضى اليقين السابق، فهو أى اليقين السابق ليس له دخل في جريانه، بل الرجوع إليه من باب أنه إذا وجب البناء على عدم حدوث الحادث فالواجب الرجوع إلى الحالة السابقة.

و إما لكون العدم أولى بالماهية من الوجود، حيث إنه يكفي في استمراره و عدم انقطاعه عدم حدوث علته الوجود.

ففيه: أيضا عدم تماميته لأنه لم يثبت ظهور أدلته الاستصحاب في ذلك المعنى لو لم نقل بظهورها في خلافه كما هو المشهور، و بطلان الوجه الثانى واضح، فلم يثبت دليل على اعتبار ذلك الأصل، اللهم إلا أن يتمسك لاعتباره باستمرار سيره العقلاء عليه، و لكنها مع ثبوتها تحتاج إلى دليل يدل على الإمضاء من جانب الشرع، و لم يثبت وجوده كما لا يخفى.

و منها: أى من جملة الأصول الشرعية التي اعتمد عليها في إثبات الصحة في المقام، أصالة الحلية التي يدل على اعتبارها رواية ابن سنان المتقدمة (١) و رواية مسعدة بن صدقة (٢) و غيرها من الروايات العامة و الخاصة الواردة في الموارد الخاصة، و كذا يدل على اعتبارها السيرة القطعية المستمرة من زمان النبي صلى الله عليه و آله و الأئمة عليهم السلام إلى يومنا هذا.

و لا إشكال في شمولها بل في اختصاصها بالشبهات الموضوعية، كما لا يخفى على من راجع تلك الروايات، و تقرب الاستدلال بها يمكن بوجهين:

الوجه الأول: أن يكون المراد من الحلية و الحرمة، الحلية و الحرمة التكليفية كما

(١) الوسائل ١٧: ٨٧. أبواب ما يكتسب به ب ٤ ح ١، و ج ٢٤: ٢٣٦. أبواب الأطعمة المحرمة ب ٦٤ ح ٢.

(٢) الكافي ٥: ٣١٣ ح ٤٠، الوسائل ١٧: ٨٩. أبواب ما يكتسب به ب ٤ ح ٤.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٣٤٣

هو الظاهر من إطلاقهما و جريانه في المقام، مع أن الشك فيه إنما هو في الحلية، و الحرمة الوضعية، بأن يقال: إن الشك في صحة الصلاة فيما لم يعلم كونه من أجزاء غير المأكول مسبب عن الشك في حلية لحم الحيوان المأخوذ منه ذلك اللباس و حرمة، فإذا حكمنا بحليته لأصلتها تترتب عليها صحة الصلاة في الثوب المأخوذ منه.

و يرد عليه:

أولاً: إن ما ذكر من جريان الأصل في لحم الحيوان و ترتب صحة الصلاة عليه إنما هو فيما إذا كان الحيوان المأخوذ منه هذا اللباس مشتبه الحكم بالشبهة الحكمية، بأن كان الشك في صحة الصلاة مسبباً عن اشتباه حكمه الشرعي، و هذا الفرض مع أنه من الفروض النادرة لم يثبت اعتبار هذا الأصل فيه، لما عرفت من أن جريانه في الشبهة الحكمية غير مسلم.

و أمياً فيما إذا كان الشك في صحة الصلاة مسبباً عن أنه هل يكون الحيوان المأخوذ منه هذا اللباس من أفراد ما يحل أكل لحمه شرعاً، أو من مصاديق ما يحرم؟ فجريانه محل نظر بل منع، لأنه ربماً لا يكون اللحم الذي هو مورد الأصل مشكوك الحكم، بل يعلم بكونه من الحيوان المحلل أو المحرم.

فالشك في الحلية إنما هو لعدم الابتلاء بلحم ذلك الحيوان، بل مورد الابتلاء هي الصلاة في الثوب المأخوذ منه، و بعبارة أخرى ليس في البين حيوان شك في حلية لحمه لتردده بين كونه من أفراد ما يحل أكله أو يحرم، فلا مجال لجريان أصالة الحلية كما هو واضح.

و ثانياً: إن ظاهر الأدلة أن بطلان الصلاة و فسادها في أجزاء غير المأكول مترتب على الحيوان المحرم بعنوان الأولى كالأسد و الأرنب و الثعلب و غيرها، لا على الحيوان بوصف كونه محرّم الأكل، و التعبير عن ذلك العنوان بهذا الوصف في

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٣٤٤

بعض الأخبار إنما هو للإشارة إلى ذات الموصوف مع قطع النظر عن وصفه.

و يؤيده ما في بعض الأخبار من أن الصلاة في الثعالب و الأرانب فاسدة «١» فعبر عن موضوع الحكم بنفس ذلك العنوان الأولى من دون أخذ قيد التحريم أصلاً.

و بالجملة: فبطلان الصلاة في أجزاء الحيوانات المحرمة ليس حكماً مترتباً على تحريمها بحيث لو لم يجعل التحريم لكان جعل هذا الحكم لغواً، بل إنما هو حكم في عرض الحكم بالتحريم من دون ترتب و طولية بينهما أصلاً.

و حينئذ فلا مجال لإثبات أحد الآثار المشكوكه بالأصل الجارى في الأثر الآخر، فلا تثبت صحة الصلاة في الثوب المشكوك بجريان الأصل في اللحم، و إثبات حليته ظاهراً، إلا على القول بالأصول المثبتة و هو خلاف التحقيق.

و ثالثاً: سلمنا ذلك أى كون الحلية أو الحرمة واسطة في ثبوت البطلان أو الصحة للصلاة في أجزاء الحيوان، فيترتب على إثبات الحلية صحة الصلاة، و على إثبات الحرمة بطلانها، لكن نقول إن المراد من الحلية و الحرمة المأخوذتين في موضوعهما ليس الحرمة و الحلية الفعليتين، و إلا لزم جواز الصلاة في أجزاء ما يحل أكله فعلاً للاضطرار أو غيره، و لو كان محرماً ذاتاً، و هو ممّا لا يلتزم به أحد.

بل المراد منهما هي الحرمة و الحلية المتعلقةتان بذوات الحيوانات مع قطع النظر عن حدوث ما يوجب تغيير الحكم المتعلقة به أولاً، كالاضطرار أو غيره، و من المعلوم أن جريان الأصل في المقام لا يجدى في إثبات الحلية الواقعية كما هو الشأن في غيره من الأصول الشرعية.

و دعوى إنه لم يثبت ظهور الأدلة فيما ذكر، مندفعه بأنه يكفى عدم ثبوت

(١) الوسائل ٤: ٣٥٥. أبواب لباس المصلّى ب ٧.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٣٤٥

الظهور في خلافه كما لا يخفى.

الوجه الثاني: ما يظهر من المحقق القمي قدس سره من أن المراد من الحلية و الحرمة في قوله عليه السلام في رواية ابن سنان «كل شيء فيه حلال و حرام فهو لك حلال» (١)،

ليس خصوص الحلية و الحرمة التكليفيتين، أي ما يكون مبعوضا بنفسه لأجل المفسدة الملمزة الباعثة على الزجر عنه لنفسه أو غير مبعوض كذلك، بل يعم الحلية و الحرمة الوضعيتين، أي ما يكون مبعوضا لكونه مانعا مثلا عن حصول مطلوب المولى أو غير مبعوض كذلك.

فكما أنه إذا تردّد مائع بين كونه خمرا أو ماء يكون مقتضى الرواية جواز شربه و عدم وجوبه الاجتناب عنه، فكذا إذا تردّد أمر الثوب بين صحة الصلاة الواقعة فيه، لعدم كونه من أجزاء غير المأكول، و بين بطلانها فيه لكونه من أجزائه، يكون مدلول الرواية حلية الصلاة فيه، لكون الثوب أيضا شيئا فيه حلال باعتبار عدم كونه مانعا عنها، و حرام باعتبار كونه مانعا، فالصلاة فيه حلال إلى أن تعرف الحرام منه بعينه (٢).

هذا، و لا يخفى أنه لا يبعد الاعتماد على هذا الوجه في الاستدلال بأصالة الحلية مع تميمه، بأن يقال: إن التسبّع و الاستقراء في كلمات العرب و استعمالاتهم لفظ الحلال و الحرام في النثر و النظم، يقضى بأن هذه المادة - أي مادة حرم - في ضمن أية صيغة كانت يراد منها الممنوعة و المحدودية الثابتة للشيء بتمام الجهات أو بعضها، كما يظهر بالتدبر في قولهم «حرم الرجل»، أو «حريم البيت»، أو القرية، أو البلد، أو المسجد الحرام، أو الشهر الحرام، أو محرومية الرجل في مقابل مرزوقيته مثلا، أو كونه محترما و صالحا للاحترام، أو الرجل المحرم.

(١) الوسائل ١٧: ٨٧. أبواب ما يكتسب به ب ٤ ح ١، و ج ٢٤ - ٢٣٦. أبواب الأطعمة المحرمة ب ٦٤ ح ٢.

(٢) قوانين الأصول ٢: ١٨ - ١٩، جامع الشتات ٢: ٧٧٦ - ٧٧٧.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٣٤٦

و كما في قوله صلى الله عليه و آله: «المسلم محرّم على المسلم» (١) و كما في قوله تعالى (أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَ حَرَّمَ الرِّبَا. (٢))، فإن المراد في جميع هذه الموارد هو نحو من الممنوعة و المحدودية الثابتة له ببعض الجهات كصحته و إمضائه في الأخير أو غير ذلك من الأقوال و الأفعال كما في غيره من الأمثلة.

و في مقابله الحلال، و الحلّ، و المحلّ، و أشباهها مما قد أخذت فيه مادة هذه الصيغ، فإن معناها هو عدم المحدودية و الإطلاق الثابت له كما لا يخفى.

و يؤيد ما ذكرنا الأخبار الواردة في الموارد الكثيرة الدالة على حرمة الصلاة في الحرير أو فيما لا يؤكل لحمه (٣) أو في غيرها من الموانع، كما سيأتى ذكر بعضها.

و حينئذ فلا يبعد التمسك بقوله عليه السلام: «كل شيء فيه الحلال و الحرام فهو لك حلال» (٤)، إذ اللباس أيضا شيء فيه حلال باعتبار عدم محدوديته و إطلاقه بالنسبة إلى الصلاة فيه، و حرام باعتبار خلافه، فهو أي المشكوك منه يكون كالمائع المرّد بين الخمر و الخلّ، كما عرفت في كلام المحقق القمي رحمه الله، فلا يبعد القول بالصحة لهذا الوجه.

هذا، و لكن يمكن أن يورد عليه بأن إطلاق الحرام و الحلال على الثوب باعتبار صحة الصلاة فيه و بطلانها خلاف المتعارف، إذ إطلاقهما على اللباس ينصرف إلى جواز لبسه و عدمه، و لا يفهم منه جواز الصلاة فيه و عدمه، و ليس ذلك كإطلاق الحرام على الخمر باعتبار حرمة شربه و إطلاق الحلال على لحم الشاة باعتبار جواز أكله.

(١) سنن النسائي ٥: ٨٤ ب ٧٣ و فيه: «كلّ مسلم على مسلم محرّم».



(٢) البقرة: ٢٧٥.

(٣) الوسائل ٤: ٣٤٥. أبواب لباس المصلي ب ٢ و ص ٣٦٧ ب ١١.

(٤) الوسائل ١٧: ٨٧. أبواب ما يكتسب به ب ٤ ح ١.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٣٤٧

و حينئذ فلا يجوز التمسك بأصالة الحلية للمقام، ويمكن دفع هذا الإيراد، بأنه وإن كان إطلاقهما على الثوب باعتبار وقوع الصلاة فيه خلاف المتعارف، ولكن نمنع اختصاص الحكم في تلك الأخبار بنفس موردها، بل المفهوم منها عند العرف أن المقصود إثبات الحلية الظاهرية فيما اشتبه ولم يعلم حرمة سواء كان إطلاق الحرام والحلال على ذلك الشيء متعارفاً أم لم يكن كذلك كما لا يخفى.

بقي الكلام فيما يظهر من بعض الأعلام في وجه التمسك بأصالة الحلية حيث قال ما ملخصه: إن الشرطية إنما تنتزع من تقييد الأمور به بوجود الشرط، كما أن المانع ينتزع من تقيده بعدم المانع، والتقييد بوجود الأول و بعدم الثاني إنما هو من أجزاء الأمور به. فالصلاة مثلاً مركبة من الأفعال والأقوال المخصوصة و من التقييد بوجودها حين وجدان الشرائط و فقدان الموانع، و حينئذ فبملاحظة ما قرّر في محله من أن الأمر المتعلق بالمركبات الاعتبارية - كالصلاة مثلاً - مع كونه واحداً حقيقته، له أبعاد كثيرة تتعلق كل بعض منه بجزء من متعلقه، يلزم تعلق بعضه أيضاً بالتقييد الذي هو جزء للمأمور به.

غاية الأمر إنه جزء اعتباري، فكما أن الركوع مثلاً - تعلق به بعض الأمر المتعلق بالمجموع، فكذلك التقييد بوجود الشرائط و بعدم الموانع يكون متعلقاً لذلك الأمر و معروضاً لبعضه، و حيث إنه لا وجود للتقييد إلا بوجود القيد بل هو عينه، فيكون نفس الشرط و عدم المانع معروضاً لذلك البعض.

فظهر أن عدم المانع الذي هو محلّ البحث و الكلام في هذا المقام، يكون كسائر الأجزاء متعلقاً لبعض الأمر المتعلق بالصلاة، و حيث أن النهي ليس إلا طلب الترك فيكون وجود المانع منهياً عنه، لأن المفروض كون عدمه متعلقاً للطلب.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٣٤٨

غاية الأمر إن النهي المتعلق بوجود المانع نهى ضمنى لا استقلالي، و حينئذ فاللباس له فردان، فرد حلال حقيقة و فرد حرام كذلك، فلا إشكال حينئذ في التمسك بقوله عليه السلام: «كل شيء فيه الحلال و الحرام»، و لا حاجة إلى تجسّم دعوى التعميم للحلية و الحرمة الوضعية، كما ذكره المحقق القمي قدس سرّه.

و دعوى إن الظاهر منه لزوم كون المنع المشكوك حكماً مستقلاً ناشئاً عن المغوضية الذاتية، فيختص اعتبار هذا الأصل بالشبهات التحريمية النفسية. و واضحة الفساد، إذ لا دليل على صرف لفظ الحلال و الحرام إلى بعض أفرادهما، و يشهد لذلك - أي لعمومية لفظ الحلال و الحرام و عدم اختصاصهما بالحلال و الحرام النفسيين - الاستعمالات الواردة في موارد كثيرة في لسان الرواة، و جواب الأئمة عليهم السلام.

منها: ما رواه الشيخ بإسناده عن محمد بن أحمد بن يحيى، عن محمد بن عبد الجبار قال: كتبت إلى أبي محمد عليه السلام أسأله هل يصلي في قلنسوة عليها وبر ما لا يؤكل لحمه أو تكهه حرير محض أو تكهه من وبر الأرناب؟ فكتب عليه السلام: «لا تحل الصلاة في الحرير المحض و إن كان الوبر ذكياً حلت الصلاة فيه إن شاء الله» (١).

و منها: ما عن الخصال بإسناده عن جابر الجعفي قال: سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول: «ليس على النساء أذان - إلى أن قال: - و يجوز أن تتختم بالذهب و تصلي فيه و حرّم ذلك على الرجال» (٢).

و منها: ما عن الشيخ بإسناده عن موسى بن أكيل النميري، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «و جعل الله الذهب في الدنيا زينة النساء فحرّم على الرجال لبسه و الصلاة فيه.» (٣).



(١) التهذيب ٢: ٢٠٧ ح ٨١٠، الاستبصار ١: ٣٨٣ ح ١٤٥٣، الوسائل ٤: ٣٧٧. أبواب لباس المصلّي ب ١٤ ح ٤.

(٢) الخصال: ٥٨٨ ح ١٢، الوسائل ٤: ٣٨٠. أبواب لباس المصلّي ب ١٦ ح ٦.

(٣) التهذيب ٢: ٢٢٧ ح ٨٩٤، الوسائل ٤: ٤١٤، أبواب لباس المصلّي ب ٣٠ ح ٥.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٣٤٩

و غير ذلك من الروايات الكثيرة التي يستفاد منها عمومية لفظ الحلال و الحرام، و عدم اختصاصهما بالنفسى منهما، كما لا يخفى على من راجعها «١». انتهى ملخص كلامه قدس سره.

و أنت خبير بأنه لا مجال لا دعاء ثبوت النهى فى المقام، لما عرفت من أن معنى النهى ليس طلب الترك، بل معناه هو الزجر عن إيجاد الفعل المنهى عنه، كما أن معنى الأمر هو البعث إلى إيجاد الفعل المأمور به، و حينئذ فلا يلزم من تعلق بعض الأمر إلى التقييد بعدم المانع تحقق النهى متعلقاً بوجود المانع بل هو كالشرط.

فكما أن تعلق بعض الأمر بوجوده لا يستلزم النهى عن عدمه، فكذلك تعلق الأمر بعدم المانع لا يستلزم النهى عن وجوده. هذا، مضافاً إلى أنه لو فرض الإتيان بالأجزاء مع كونها واجدة لجميع الشرائط و فاقدة لجميع الموانع سوى أنه كان ثوبه من أجزاء غير المأكول مثلاً، و كان الوقت مضيقاً يحصل العصيان بسبب إيجاد ذلك المانع.

و لكنه يكون عصياناً للأمر المتعلق بالصلاة، لا للنهى المتوهم المتعلق بوجود المانع، لأنه لا يزيد حكمه عن ترك الصلاة رأساً، أو أتى بالأجزاء مع فقد الشروط كلها أو بعضها، فكما أنه لا يتحقق هناك إلا عصيان واحد و هو عصيان الأمر بالصلاة، فكذلك لا يكون هنا إلا عصيان ذلك الأمر.

و بالجملة: لا- يكون هنا نهى متعلق بوجود الموانع حتى يكون إيجاد واحد منها عصياناً لذلك النهى كما عرفت، و أما إطلاق لفظ الحرام و الحلال على مثل المقام، فهو و إن كان بحسب أصل اللغة صحيحاً، إذ لا اختصاص لهما بالحلال و الحرام النفسيين بل يعم غيرهما، و لكن المنصرف إليه و المتبادر منه عند عرف المتشرعة

(١) كتاب الصلاة (تقارير بحث المحقق النائيني) ١: ١٦٣ و ٢٣٧، نهاية الدراية للمحقق الأصفهاني ٢ (الأقل و الأكثر): الوظيفة عند الشك فى الأقل و الأكثر): ٦٢٧.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٣٥٠

هو الحلال و الحرام النفسيان، كما لا يخفى.

و بالجملة: لا- يكون إطلاقهما ظاهراً فى التعميم بحيث تطمئن به النفس، و تثق به فى مقام الإفتاء، و تجعله دليلاً معتمداً فى مقابل قاعدة الاحتياط الجارية فى المسألة، و نظائرها مما يرجع الشك فيه إلى الشك فى المحض، كما عرفت تحقيقه.

فالإنصاف أن المسألة غير صافية عن الاشكال، فلا يجوز ترك الاحتياط فيها بالتجنب عن الصلاة فى الألبسة المشكوكه، نعم فيما أخذت من يد المسلم، و أخبر بأنها مأخوذة من الحيوان المأكول، أو من غير الحيوان، لا يبعد القول بجواز الاعتماد على إخباره، و كذا فيما إذا أخبر بخلافه، فإنه لا يبعد القول بجواز الاعتماد على قوله، و عدم جواز الصلاة فيه، لبناء العقلاء على الاعتماد على قول ذى اليد فيما يتعلق بما فى يده من الطهارة و النجاسة، و الحلية و الحرمة، و القلة و الكثرة، و غير ذلك من الأمور المتعلقة به.

و يؤيد ذلك ما ورد فى الأخبار من بيان حكم الصلاة فى وبر الأرناب و الثعالب و الفنك و نحوها، فإن من المعلوم أن أكثر أهل العرف لا يميزون وبر الأرناب مثلاً عن غيره إلا بإخبار صاحبه، فالعمدة فى تشخيصه هو قول ذى اليد، فيجب ترتيب الآثار عليه.

و كذا لا- يبعد أيضاً القول بجواز الصلاة فى الثوب الذى يحتمل وقوع شعرات غير المأكول أو رطوباته عليه، لاستقرار السيرة على

الصلاة في مثله من دون تفحص و تتبع عن وجودها، نعم لا تجوز الصلاة في الثوب الذي علم بوجود الشعر فيه، و لكن لا يعلم كونه من المأكول، بل يحتمل أن يكون من غيره، لأنَّ القدر المتيقن من تحقق السيرة، الصورة الاولى، فيجب الرجوع في غيرها إلى مقتضى قاعدة الاحتياط و الله أعلم.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٣٥١

### حكم الصلاة في جلد الخنزير

قد استثنى عن عموم الأدلة المانعة عن الصلاة في أجزاء غير المأكول أمور، و لكن مورد تطابق الفتاوى «١» و النصوص هو وبر الخنزير الخالص، فإنَّه قد وردت فيه أخبار كثيرة تدلّ على جواز الصلاة فيه «٢»، مضافا إلى عدم الخلاف فيه، و أمّا جلد الخنزير فجواز الصلاة فيه محلّ خلاف و إشكال.

و المحكّي عن ابن إدريس و العلامة في بعض كتبه القول بالمنع «٣»، و ربّما نسب إلى المشهور القول بالجواز «٤»، و منشأ الخلاف اختلاف الأخبار، و لا بدّ قبل نقلها

(١) الغنية: ٦٦، المعتمد ٢: ٨٤، المنتهى ١: ٢٣١، تذكرة الفقهاء ٣: ٤٦٨، مسألة ١٢٢، نهاية الأحكام ١: ٣٧٤، جامع المقاصد ٢: ٧٨، الذكرى ٣: ٣٥، رياض المسائل ٣: ١٦٣، بحار الأنوار ٨٠: ٢١٩، التنقيح الرائع ١: ١٧٨، الحدائق ٧: ٦٠.

(٢) الوسائل ٤: ٣٥٩. أبواب لباس المصلّي ب ٨.

(٣) السرائر ١: ٢٦١-٢٦٢، المنتهى ١: ٢٣١، تحرير الاحكام ١: ٣٠.

(٤) مستند الشيعة ٤: ٣٢٢، كشف اللثام ٣: ١٩٥، تذكرة الفقهاء ٢: ٤٦٩، رياض المسائل ٣: ١٦٤، الحدائق ٧: ٦٠ المسألة الثانية، مفتاح الكرامة ٢: ١٣٨.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٣٥٢

من بيان الموضوع و تنقيح معنى الخنزير، لكثرة الاختلاف في ذلك بين الفقهاء رضوان الله عليهم و منشأ اختلاف ما ذكره أهل اللغة، فالمهم نقل كلماتهم ليظهر الحق عن غيره فنقول:

قال في لسان العرب: الخنزير ولد الأرناب و قيل: هو الذكر من الأرناب، و الجمع أخنزة، و خزان مثل صرد و صردان، و أرض مخزّة: كثيرة الخزان، و الخنزير معروف من الثياب مشتقّ منه عربيّ صحيح، و هو من الجواهر الموصوف بها، حكى سيبويه مررت بسرج خنزير و الجمع خنزوز، و منه قول بعضهم: فإذا أعرابيّ يرفل في الخنزوز و بائعه خنزاز.

و في حديث على عليه السلام عن النبي صلّى الله عليه و آله إنه نهى عن ركوب الخنزير و الجلوس عليه.

قال ابن الأثير: الخنزير المعروف أولا- ثياب تنسج من صوف و إبريسم، و هي مباحة قد لبسها الصحابة و التابعون، فيكون النهي عنها لأجل التشبه بالمترفين، قال: و إن أريد بالخنزير النوع الآخر و هو المعروف الآن، فهو حرام، لأنّه كلّ من الإبريسم، و عليه يحمل الحديث الآخر: قوم يستحلّون الخنزير و الحرير «١»، انتهى.

و الظاهر أنّ مراد صاحب لسان العرب من قوله: «و هو من الجواهر الموصوف بها» أنّ الخنزير مع كونه من الأسماء الموضوعه للذوات، و شأنها أنّ لا تقع صفة لشيء، يصح أن يقع وصفا لشيء آخر كالمثال الذي حكاه سيبويه عن العرب، حيث أتصف فيه السرج به قال في ترجمة قاموس: خزاز جامهها بفتح أول معروف است و جمع آن خنزوز بر وزن سرور ميايد (مترجم گوید که خنزير جانور است مانند ثمر که از پوست آن پوستين و غير آن ساخته ميشود و ممكن است که مراد از جامه خنزير همين باشد يا آنکه از موی آن جامه ميبافند يا آنکه خنزير

(١) لسان العرب ٤: ٨١، النهاية لابن الأثير ٢: ٢٨.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٣٥٣

جامه ابريشمين را ميگويند) إلى أن قال: و خرز بر وزن صرد- يعني نر خرگوشان- و جمع آن خزان و اخزه ميآيد و جای خرگوشها مخزه است و از اين اشتقاق شده است خز و آن حيوانی شبيه بنر خرگوش است که از پوست آن پوستين ميبافند که مذکور شد «١» (انتهی).

و قال في منتهى الارب: خز بالفتح جانوريست، و جامه از پشم آن، جمع خزوز و خرز كصرد خرگوش نر، جمع خزان و اخزه، و منه اشتق الخز «٢». و قال الفيومي في المصباح: الخز اسم دابة «٣». و قال ابن فرشته في شرح الجمع: الخز صوف غنم البحر «٤»، ثم أطلق على الثوب المتخذ من وبرها، و الجمع خزوز مثل فلس و فلوس، و الخرز الذكر من الأرناب، و الجمع خزان كصرد و سردان (انتهی) و قال في برهان قاطع: خز با تشديد ثانی در عربی جانوريست معروف که از پوست آن پوستين سازند، و جامه ابريشمی را نیز گفته اند «٥». و قال في المنجد: الخز الحرير، ما نسج من صوف و حرير جمع خزوز و الخرز، ذكر الأرناب جمع خزان و أخزه، و الخزاز بائع الخز، و المخزوة موضع الأرناب «٦». و قال أيضا في معنى القندس و القندر الذي احتمل بعض الفقهاء أن يكون هو الخز- حاكيا له عن بعض التجار:- إنه نوع من الحيوانات المائية، له ذنب مفلطح قوي، و لون احمر قاتم يتخذ منه الفراء «٧». انتهی.

(١) ترجمة قاموس ١: ٤٠٨.

(٢) منتهى الارب ١: ٣١٤.

(٣) المصباح المنير ١: ١٦٨.

(٤) إلى هنا حكاها عنه في مجمع البحرين ٤: ١٨.

(٥) برهان قاطع ١: ٤٦٠.

(٦) المنجد: ١٧٣.

(٧) المنجد: ٦٩٧.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٣٥٤

و لا- يخفى أن الظاهر أن لا- يكون الخز هو الأرناب أو ذكرها، بل الخرز إنما يقال على ذكر الأرناب كما تدل عليه أغلب الكلمات المتقدمة من أهل اللغة، كما أنه لا يطلق الخز على الثوب المعمول من صوفها أو وبرها ممزوجا بالإبريسم أو غير ممزوج، لمخالفته لما يظهر من الأخبار الواردة عن الأئمة عليهم السلام، من أنه حيوان بحري نخرج من الماء أو تصاد من الماء و إذا فقد الماء تموت كما في بعضها «١»، أو أنه ثوب منسوج من الوبر و الإبريسم كما في بعضها الآخر «٢».

و يدل على أنه ليس المراد بالخز هو الأرناب أو ذكرها، ما يظهر من بعض الأخبار من عدم جواز الصلاة في وبر الخز المغشوش بوبر الأرناب «٣»، فإن ظاهره أن وبر الخز يغير وبر الأرناب، نعم لا ينبغي توهم المنافاة بين ما يظهر من بعضهم من أنه كلب الماء «٤»، و من آخر من أنه غنم البحر، و من ثالث من أنه وبر السمك، لأن الظاهر أن مرجع ذلك كله إلى شيء واحد، غاية الأمر ثبوت الاختلاف في التشبيه كما لا يخفى.

و كيف كان فالظاهر أنه لا- إشكال في كونه حيوانا من الحيوانات المائية، كما يدل عليه رواية ابن أبي يعفور الآتية، و رواية عبد الرحمن بن الحجاج و غيرها من الروايات، و إطلاقه على الثوب المنسوج من وبره إنما هو باعتبار إطلاقه على نفسه.

وإنما الإشكال في أنه هل يكون مثل السمك في أن لا يعيش في خارج الماء و يكون إخراج الماء الذي يتعقبه الموت تذكياً له كالسمك كما في بعض

(١) الكافي ٣: ٣٩٩ ح ١١، التهذيب ٢: ٢١١ ح ٨٢٨، الوسائل ٤: ٣٥٩. أبواب لباس المصلّي ب ٨ ح ٤.

(٢) الوسائل ٤: ٣٦٢. أبواب لباس المصلّي ب ١٠.

(٣) الوسائل ٤: ٣٦١. أبواب لباس المصلّي ب ٩ ح ١.

(٤) الكافي ٦: ٤٥١ ح ٣، علل الشرائع: ٣٥٧ ب ٧١ ح ١، الوسائل ٤: ٣٦٣. أبواب لباس المصلّي ب ١٠ ح ١.

وج ٢٤: ١٩١. أبواب الأُطعمه ب ٣٩ ح ٣.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٣٥٥

الروايات «١»، أو أنه لا يموت بمجرد خروجه من الماء، بل يكون كالحوانات التي تعيش في الماء و في خارجه معا كالضفدع، كما في بعض الروايات الأخرى؟ «٢» ثم إن المستفاد من بعض الروايات كرواية سعد بن سعد عن الرضا عليه السلام التي سيجيء نقلها و غيرها، إنه يمكن أن يعمل الثوب من وبر الخنزير دون أن يكون ملصقا بجلده، و عليه فيشكل الأمر في الثوب الذي يكون لبسه متعارفا في الشتاء في هذا الزمان الذي يسمونه بالخنزير، و يكون وبره متصلا بجلده.

لأن الظاهر أن وبره ليس بمقدار يمكن أن ينسج منه الثوب، فيخطر بالبال أنه ليس هو الخنزير الملبوس في الأزمنة السالفة. و مما ذكرنا يظهر أن التفصيل في جواز الصلاة بين الوبر و الجلد من الخنزير بثبوت الجواز في الأول، و المنع في الثاني، كما يظهر من الحلّي في السرائر، و العلامة في المنتهى «٣»، يمكن أن يكون وجه القول بأنه ميتة، إما لأن خروجه من الماء ليس مستلزما لموته، لأنه يعيش في خارج الماء أيضا، و من المعلوم عدم تعارف فرى الأوداج الأربعة فيه، فلا يكون مذكّي، و إما لأن خروجه من الماء و إن كان ملازما لموته، إلا أنه لم يثبت أن إخراج منه حيا يكون تذكياً له، لاحتمال اختصاص حصول التذكية بهذه الكيفية بالسمك.

و يمكن أن يكون الوجه فيه عدم الدليل على استثناء الصلاة في جلد الخنزير عن عموم الأدلة المانعة عن الصلاة في أجزاء غير المأكول، كما ثبت في الوبر، و عليه فالأمر سهل بناء على مذهب الحلّي، من عدم حجّية خبر الواحد، و أما بناء على مذهب العلامة الموافق للمشهور «٤»، فيشكل الأمر لوجود الدليل كما سيظهر.

(١) الوسائل ٤: ٣٥٩. أبواب لباس المصلّي ب ٨ ح ٤.

(٢) التهذيب ٩: ٤٩ ذ ح ٢٠٥، الوسائل ٢٤: ١٩١. أبواب الأُطعمه المحرمة ب ٣٩ ح ٢.

(٣) السرائر ١: ٢٦١-٢٦٢، المنتهى ١: ٢٣١.

(٤) من حجّية خبر الواحد.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٣٥٦

إذا عرفت ما ذكرنا فاعلم أنه يدلّ على صحه الصلاة في جلد الخنزير الروايات الواردة في حكم الخنزير من حيث جواز الصلاة في وبره، أو مع جلده، و من حيث جواز لبسه التي جمعها في الوسائل في الباب الثامن و التاسع و العاشر من أبواب لباس المصلّي، و الخبر الخامس من الباب الثامن، و هو ما رواه الشيخ محمّد بن أحمد بن يحيى، عن معاوية بن حكيم، عن معمر بن خلاد قال: سألت أبا الحسن الرضا عليه السلام عن الصلاة في الخنزير؟ فقال: «صلّ فيه» «١»، فإن الحكم بجواز الصلاة في الخنزير على نحو الإطلاق و ترك الاستفصال يدلّ على جواز الصلاة في جلد الخنزير، كما يدلّ على جوازها في وبره.

و يدلّ على ذلك أيضا الخبر الرابع من ذلك الباب، و هو ما رواه الكليني عن عليّ بن محمد، عن عبد الله بن إسحاق العلوي، عن

الحسن بن علي، عن محمد بن سليمان الديلمي عن قريب، عن ابن أبي يعفور قال: كنت عند أبي عبد الله عليه السلام إذ دخل عليه رجل من الخزازين فقال له: جعلت فداك ما تقول في الصلاة في الخنزير؟ قال: «لا بأس بالصلاة فيه» فقال له الرجل: جعلت فداك إنه ميت وهو علاجي وأنا أعرفه، فقال له أبو عبد الله عليه السلام: «أنا أعرف به منك» فقال له الرجل: إنه علاجي وليس أحد أعرف به مني، فتبسم أبو عبد الله عليه السلام ثم قال له: «أقول: إنه دابة تخرج من الماء أو تصاد من الماء فتخرج فإذا فقد الماء مات؟» فقال الرجل: صدقت جعلت فداك هكذا هو. فقال له أبو عبد الله عليه السلام: «فإنك تقول: إنه دابة تمشي على أربع وليس هو في حدّ الحيتان فتكون ذكاته خروجه من الماء»، فقال الرجل: أي والله هكذا أقول، فقال له أبو عبد الله عليه السلام: «فإن الله تعالى أحله وجعل ذكاته موته، كما أحلّ الحيتان وجعل ذكاتها موتها» (٢).

(١) التهذيب ٢: ٢١٢ ح ٨٢٩، الوسائل ٤: ٣٦٠. أبواب لباس المصلّي ب ٨ ح ٥.

(٢) الكافي ٣: ٣٩٩ ح ١١، التهذيب ٢: ٢١١ ح ٨٢٨، الوسائل ٤: ٣٥٩. أبواب لباس المصلّي ب ٨ ح ٤.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٣٥٧

فإنّ الحكم بجواز الصلاة في الخنزير على نحو الإطلاق كما ورد في الجواب الأول وإن كان دالاً على جوازها في جلد الخنزير أيضاً، إلّا أنّ اعتراض السائل على الإمام عليه السلام حيث نفى البأس عن الصلاة فيه بأنّه لا وجه للحكم بذلك مع كونه ميتة، ربّما يؤكّد أنّ المقصود في السؤال الأوّل إنّما هو الاستفتاء عن الصلاة في جلده، إذ لو كان المراد الصلاة في وبره لم يكن وجه للإشكال بذلك مع كون الوبر من الأجزاء التي لا تحلّها الحياة، فشمول الإطلاق للصلاة في جلده بل اختصاصه بذلك ممّا لا إشكال فيه كما عرفت. ثمّ لا يخفى أنّ المراد بقوله عليه السلام في ذيل الرواية «فإنّ الله تعالى أحله»، ليس حليه الأكل لأجل التشبيه بالحيتان كما توهم، بل المراد هو حليه استعمال جلده ولبسه كما هو واضح، ولكن لا يخفى أنّ سند الرواية في غاية الضعف لمجهولية بعض روايتها وعدم وثاقه بعضها الآخر، وكون الثالث منهم مرمياً بالغلوّ والضعف.

مضافاً إلى عدم وجود رواية أخرى في روايات العامة والخاصة بهذا السند، لأنّ النقل عن قريب منحصر بهذه الرواية، فلا يجوز الاعتماد عليها.

ولكنّه لا يخفى أنّ هذا الكلام الصادر من الإمام عليه السلام في مقام الجواب عن السؤال عن الصلاة في جلد الخنزير منقول بسند صحيح موثوق به، وهو ما رواه الكليني عن أبي علي الأشعري، عن محمد بن عبد الجبار، عن صفوان بن يحيى، عن عبد الرحمن بن الحجاج قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام رجل و أنا عنده عن جلود الخنزير؟

فقال «ليس به بأس» فقال الرجل: جعلت فداك إنه علاجي وإنّما هي كلاب تخرج من الماء، فقال أبو عبد الله عليه السلام: «إذا خرجت من الماء تعيش خارجة من الماء؟» فقال الرجل: لا، قال: «ليس به بأس» (١).

فإنّ الظاهر اتحاد الروایتين، بمعنى صدور هذا الكلام من الإمام عليه السلام في جواب

(١) الكافي ٦: ٤٥١ ح ٣، علل الشرائع: ٣٥٧ ب ٧١ ح ١، الوسائل ٤: ٣٦٢. أبواب لباس المصلّي ب ١٠ ح ١.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٣٥٨

الخنزير دفعه واحدة، غاية الأمر حضور جماعة، منهم: ابن أبي يعفور وابن الحجاج في ذلك المجلس، واختلاف ألفاظ الروایتين ككون السؤال في الرواية الأولى عن الصلاة في الخنزير من دون ذكر الجلد، وفي الثانية عن جلود الخنزير من دون ذكر الصلاة فيه، وغيره

من موارد الاختلاف لا يوجب أن تكونا روايتين.

لأنّ المعلوم أنّ الاختلاف إنّما نشأ من عدم تحفّظ الراوى أو من اختلاف أغراضهم فى نقل الرواية. هذا، ولا يخفى أنّه لو قيل بالمنع من كونهما رواية واحدة- و المفروض أنّ سند الاولى مظلم لا يجوز الاعتماد عليه، فالاعتبار إنّما هو بالثانية، وقد عرفت أنّ السؤال فيها إنّما هو عن جلود الخزّ لا عن الصلاة فيها، و من المعلوم انصرافه إلى السؤال عن جواز استعمالها فى اللبس، و هو لا يلزم جواز الصلاة فيها- لكان له وجه، لعدم دليل معتبر على الاتحاد.

و من هنا يظهر أنّه لا- دلالة للخبر الرابع عشر من الباب العاشر على جواز الصلاة فى جلود الخزّ، كما يظهر من صاحب الجواهر و المحقّق الهمداني «١» و هو ما رواه الشيخ عن محمد بن أحمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد، عن البرقى، عن سعد بن سعد، عن الرضا عليه السّلام قال: سألته عن جلود الخزّ؟ فقال: «هو ذا نحن نلبس»، فقلت: ذاك الوبر جعلت فداك؟ قال: «إذا حلّ وبره حلّ جلده» «٢».

حيث إنّ الظاهر أنّ السؤال إنّما هو عن لبس جلود الخزّ لا- عن جواز الصلاة فيها، و اعتراض الراوى عليه يشعر بأنّ الشبهة فى جواز لبس جلوده إنّما يكون منشؤها احتمال كونه ميتة نجسة غير مذكّية، فالجواب بالملازمة بين حلية الوبر و حلية الجلد إنّما ينفى هذا الاحتمال.

و بالجملة: فالملازمة بين حلية استعمال الوبر فى اللبس، و الانتفاع بالجلد

(١) جواهر الكلام ٨: ٨٧، مصباح الفقيه، كتاب الصلاة، لباس المصلّى ص ١٢٩.

(٢) الكافي ٦: ٤٥٢ ح ٧، التهذيب ٢: ٣٧٢ ح ١٥٤٧، الوسائل ٤: ٣٦٦. أبواب لباس المصلّى ب ١٠ ح ١٤.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٣٥٩

كذلك، لا تدلّ على الملازمة بين جواز الصلاة فى الوبر و جوازها فى الجلد كما هو واضح، و يدلّ على أنّ السؤال إنّما هو عن جواز اللبس مضافا إلى ما ذكرنا، أنّ مورد الشبهة فى أذهان الناس إنّما هو جواز لبسه، خصوصا مع علمهم بما روى عن النّبى صلّى الله عليه و آله من النهى عن ركوب الخزّ و الجلوس عليه، كما تقدّم فى محكّى كلام ابن المنظور «١»، و خصوصا مع كون ثوب الخزّ كثير القيمة شائع الاستعمال بين المترفين و المتنعّمين.

و يدلّ على ذلك ما روى من أنّ على بن الحسين عليهما السّلام كان بعد ما اشترى جبّة الخزّ بخمسائة درهم و مطرفه أيضا بخمسين دينارا يقول (قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ). «٢»، «٣»، فإنّ استشهاده بهذه الآية يشعر بعدم كون جواز لبس الخزّ ممّا يعرفه الناس، بل كان موردا لشكّهم، و بالجملة فالرواية أجنبيّة عن المقام.

نعم قد يتوهم دلالة الخبر الأوّل من الباب الثامن و أمثاله على جواز الصلاة فى جلده أيضا، و هو ما رواه الصدوق عن سليمان بن جعفر الجعفرى أنّه قال:

«رأيت الرضا عليه السّلام يصلّى فى جبّة خزّ» «٤»، و أنت خبير بأنّ هذه الرواية و أمثالها إنّما تكون حاكية للفعل، و من الواضح أنّ الفعل لا إطلاق له، فعلى ذلك الخزّ كان منسوجا من الوبر، فلا دلالة لها على جواز الصلاة فى جلده كما لا يخفى.

ثمّ إنّ ظاهر عبارة القدماء من الأصحاب استثناء الخزّ الخالص دون

(١) تقدّم فى ص ٣٥٢.

(٢) الأعراف: ٣٢.

(٣) الكافي ٦: ٤٥١ ح ٤، قرب الإسناد: ٢٨٦ ح ١٢٩٦، الوسائل ٤: ٣٦٤ و ٣٦٥. أبواب لباس المصلّى ب ١٠ ح ٦ و ١٠.

(٤) الفقيه ١: ١٧٠ ح ٨٠٢، التهذيب ٢: ٢١٢ ح ٨٣٢، الوسائل ٤: ٣٥٩. أبواب لباس المصلّي ب ٨ ح ١.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٣٦٠

المغشوش بوبر الأرناب و الثعالب «١»، ولا يخفى أنّ ما يتصوّر فيه الخالصيّة و المغشوشية إنّما هو وبر الخزّ دون جلده، فيعلم أنّ المراد من المستثنى إنّما هو الوبر دون الجلد، فلا يستفاد من كلماتهم جواز الصلاة في جلد الخزّ، و احتمال أن يكون المستثنى شاملا للجلد أيضا.

غاية الأمر أنّ التقييد بالخلوص إنّما يكون في الوبر فقط خلاف الظاهر. هذا، و عبارة المحقّق في الشرائع إنّما تكون كعبارة القدماء في عدم استفادة الجواز منها «٢»، و أمّا في المعبر فقد استقرب الجواز بعد أنّ تردّد في المسألة «٣»، و أمّا العلّامة فالمحكّي عن كلامه في التحرير و المنتهى هو المنع و التفصيل بين الوبر و الجلد «٤»، خلافا لما يظهر من سائر كتبه من تعميم الجواز «٥» كما هو المعروف بين المتأخرين «٦».

و تحقيق المسألة و تقرب القول بالجواز أو العدم فيها مبني على أمور:

أحدها: إنّ هل يكون الخزّ من الحيوانات التي يحلّ لحمها أو ممّا يحرم؟

الظاهر هو الثاني لقيام الإجماع على حرمة الحيوانات المائية عدى السمك الذي له فلس «٧»، و مخالفته صاحب الحدائق «٨» و أمثاله لا يضّرّ بتحقيقه.

(١) المقنعة: ١٥٠، المبسوط ١: ٨٢، النهاية: ٩٧، الاستبصار ١: ١٣٥، الكافي في الفقه: ١٤٠، المهذب ١: ٧٤: الغنية:

٦٦، السرائر ١: ٢٦٢، مستند الشيعة ٤: ٣٢٠-٣٢٢، تذكرة الفقهاء ٢: ٤٦٨، كشف اللثام ٣: ١٩٠-١٩٣.

(٢) شرائع الإسلام ١: ٥٩.

(٣) المعبر ٢: ٨٥.

(٤) تحرير الاحكام ١: ٣٠، المنتهى ١: ٢٣١.

(٥) نهاية الأحكام ١: ٣٧٤-٣٧٥، تذكرة الفقهاء ٣: ٤٦٨-٤٦٩ مسألة: ١٢٢، قواعد الأحكام ١: ٢٥٥.

(٦) المعبر ٢: ٨٤-٨٥، جامع المقاصد ٢: ٧٨، الذكري ٣: ٣٥-٣٦، مسالك الأفهام ١: ١٦٣، مجمع الفائدة و البرهان ٢: ٨٢، مدارك

الأحكام ٣: ١٦٨-١٦٩، رياض المسائل ٣: ١٦٣-١٦٤، جواهر الكلام ٨: ٨٦-٨٧.

(٧) المقنعة: ٥٧٦، الخلاف ٦: ٢٩ مسألة ٣١، الغنية: ٣٩٤، السرائر ٣: ٩٠، المعبر ١: ١٠٢، و ج ٢: ٨٤، الذكري ٣:

٣٦، جواهر الكلام ٣٦: ٢٤١.

(٨) الحدائق الناضرة ٥: ٧١.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٣٦١

ثانيها: إنّ هل الأدلة المانعة عن الصلاة في جلد الميتة منصرفه عن الميتة الطاهرة و هي ميتة غير ذى النفس، أو باقية على ظاهرها من العموم و الشمول؟

ثالثها: أنّه على فرض الانصراف هل تكون الحيوانات المائية لها نفس سائلة أم لا؟

رابعها: إنّ هل تكون التذكية ثابتة فيما عدى السمك من الحيوانات المائية أو تختصّ به؟

إذا عرفت ذلك فاعلم أنّه لو قيل بحلية أكل لحم الخزّ أو بحرمة، و لكن ادّعى انصراف الأدلة المانعة عن الصلاة فيما لا يؤكل لحمه عن الحيوانات المائية، فلازمه القول بصحة الصلاة في وبر الخزّ، و كذا في جلده من حيث مانعية غير المأكول.

و أمّا من حيث مانعية الميتة فجواز الصلاة فيه مبني على القول بخروج الخزّ عن تحت الأدلة المانعة عن الصلاة في الميتة، أمّا موضوعا



بدعوى وقوع التذكية عليه، وإما حكما بدعوى انصرافها عن الميتة الطاهرة و اختصاص المانعية بالميتة النجسة مع ادعاء كون الحيوانات المائية أو خصوص الخنز منها ليس لها نفس سائلة حتى تكون ميتتها طاهرة، فلا تدخل في تلك الأدلة، و حينئذ ينتهي القول بجواز الصلاة في جلد الخنز على وفق القاعدة، و لا حاجة في إثباته إلى دليل كما هو واضح.

و أما لو قلنا بحرمة أكل لحم الخنز، كما عرفت أنه معقد إجماع الأصحاب، و لم نقل بانصراف الأدلة المانعة عن الصلاة فيما لا يؤكل لحمه عن الحيوانات المائية، فلانزاه القول بطلان الصلاة في جلد الخنز و كذا في وبره، إلا أن يدل دليل على خلاف ذلك، و قد عرفت في صدر المسألة إنه قام الدليل على الجواز في الوبر و الاشكال إنما هو في الجلد خاصة.

و الذى ينبغى أن يقال فى المقام: إنه لو كان وجه المانعية و بطلان الصلاة فى جلد

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٣٦٢

الخنز منحصرًا فى كونه من أجزاء غير المأكول، فلا يبعد أن يقال باستثناء جلد الخنز و صحة الصلاة فيه كالوبر، لأنه بعد نهوض الدليل من النص و الإجماع على استثناء الوبر، تكون خصوصية الوبرية ملغاة بنظر العرف، لأن الظاهر أن أهل العرف لا يفهمون من استثناء الوبر إلا استثناء الحيوان المسمى بالخنز، و صحة الصلاة فى أجزائه وبرا كان أو غيره كما لا يخفى.

و أما مع احتمال كون الخنز ميتة لاحتمال عدم كونه كالسمك، فى أن خروجه من الماء كان علة لموته، كما يظهر من بعض الروايات، حيث إن الإمام عليه السلام أجاب فيه عن السؤال عن الخنز بأنه سبع يرمى فى البر و يأوى الماء «١»، فالحكم بجواز الصلاة فى جلده محل إشكال، إذ لو كان إخراجاه من الماء مستلزما لقتله لعدم تعيشه فى خارج الماء لأمكن أن يقال بحصول التذكية له بذلك كالسمك.

و أما مع تعيشه فى خارج الماء أيضا بمعنى عدم كون إخراجاه من الماء إمامته له لبقاء حياته بعد الخروج و لو ساعة، فلا يمكن القول بثبوت التذكية له، كما يظهر ذلك من فتاوى الأصحاب فى نظائر المسألة، حيث إنهم يقولون: بأن حصول التذكية للحيوان الذى أصابه سهم، أو جرحه كلب معلّم، و مات بسببه قبل بلوغ الصيد إليه، إنما هو بذلك - أى بإصابة السهم أو جرح كلب معلّم - و أما إذا كانت حياته باقية بعد بلوغه إليه، فتحقق التذكية إنما هو بفرى الأوداج، و لا تكفى الإصابة أو الجرح.

هذا، و لا يجوز أن يتمسك للجواز بإطلاق رواية معمر بن خلاد عن الرضا عليه السلام المتقدمة «٢»، لأن النسبة بينها و بين ما يدل على المنع عن الصلاة فى الميتة

(١) التهذيب ٩: ٤٩ ذح ٢٠٥، الوسائل ٢٤: ١٩١. أبواب الأطعمة المحرمة ب ٣٩ ح ٢.

(٢) الوسائل ٤: ٣٤٠. أبواب لباس المصلّى ب ٨ ح ٥.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٣٦٣

عموم من وجه. و لا دليل على ترجيح الاولى فى مورد الاجتماع، و هى الصلاة فى جلد الخنز.

و أما رواية ابن أبى يعفور «١»، فهى و إن كان موردها الصلاة فى جلد الخنز كما عرفت، إلا أن الاعتماد على مثلها مع وضوح حال سندها لا ينبغى من الفقيه، و ما ذكرنا من اتحادها مع رواية عبد الرحمن بن الحجاج المتقدمة «٢»، فإنما هو مبنى على الحدس و لا يجوز الاستناد إليه فى مقام الفتوى. هذا، و المسألة بعد تحتاج إلى مزيد تتبع و تأمل و الاحتياط ممّا لا يخفى.

(١) الوسائل ٤: ٣٥٩. أبواب لباس المصلّى ب ٨ ح ٤.

(٢) الوسائل ٤: ٣٦٢. أبواب لباس المصلّى ب ١٠ ح ١.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٣٦٤

## حكم الصلاة في جلد السنجاب

من جملة ما قيل باستثنائه من عموم الأدلة المانعة عن الصلاة في أجزاء غير المأكول، الصلاة في جلد السنجاب «١»، و يدل عليه أخبار كثيرة:

منها: ما رواه الشيخ عن محمد بن أحمد بن يحيى، عن العباس، عن ابن أبي عمير، عن حماد، عن الحلبي، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألت عن الفراء و السمور و السنجاب و الثعالب و أشباهه؟ قال: «لا بأس بالصلاة فيه» «٢» و الفراء جمع فرو، و المراد به إمّا ما يظهر من بعض اللغويين من أنه الحمار الوحشي، و إمّا ما يقال له بالفارسية: (پوستين). و على الأوّل لا يكون من أفراد غير المأكول، و على الثاني يمكن أن يكون

(١) المقنع: ٢٤، النهاية: ٩٧، المبسوط ١: ٨٣، المعتمد ٢: ٨٦، شرائع الإسلام ١: ٦٩، إرشاد الأذهان ١: ٢٤٦، المنتهى ١: ٢٢٨.

(٢) التهذيب ٢: ٢١٠ ح ٨٢٥، الاستبصار ١: ٣٨٤ ح ١٤٥٩، الوسائل ٤: ٣٥٠. أبواب لباس المصلّي ب ٤ ح ٢.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٣٦٥

المراد به الفرو المتخذ من المأكول كما هو الغالب و الشائع في الفراء، و يمكن أن يراد به مطلق الفراء، و عليه فتكون الأدلة المانعة عن الصلاة في غير المأكول مخيّصة له و المراد بأشباهه إمّا ما يكون مشابهها للمذكورات من حيث كونه محرّم الأكل، و إمّا ما يكون مشابهها لها من حيث أنه يؤخذ الثوب من وبره.

و بالجملة: فدلالتها على الجواز في المقام ممّا إشكال فيها.

و منها: ما رواه الكليني عن علي بن محمّد، عن عبد الله بن إسحاق، عمّن ذكره، عن مقاتل بن مقاتل قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن الصلاة في السمور و السنجاب و الثعلب؟ فقال: «لا خير في ذا كله ما خلا السنجاب فإنه دابة لا تأكل اللحم» «١». و منها: ما رواه أيضا عن علي بن محمّد، عن عبد الله بن إسحاق العلوي، عن الحسن بن علي، عن محمّد بن سليمان الديلمي، عن علي بن أبي حمزة قال: سألت أبا عبد الله و أبا الحسن عليهما السلام عن لباس الفراء و الصلاة فيها؟ فقال: «لا تصلّ فيها إلّا في ما كان ذكيا. قال: قلت: أو ليس الذكي ما ذكي بالحديد؟ قال: «بلى إذا كان ممّا يؤكل لحمه» قلت: و ما لا يؤكل لحمه من غير الغنم؟ فقال: «لا بأس بالسنجاب فإنه دابة لا تأكل اللحم، و ليس هو ممّا نهى عنه رسول الله صلى الله عليه و آله، إذ نهى عن كل ذي ناب و مخلب» «٢».

قوله عليه السلام: «إذا كان ممّا يؤكل لحمه» إنّما يكون قيّدا لجواز الصلاة في الذكي لا لقوله: «نعم» كما لا يخفى.

و التعليل الوارد في هذه الرواية و التي قبلها لجواز الصلاة في السنجاب بأنّه دابة لا تأكل اللحم يشعر بثبوت الحكم في ما يكون كذلك، أي غير سبع، مع أن الأمر ليس كذلك، اللهم إلّا أن يقال: إنّه ليس علّة للحكم بل حكمه له.

(١) الكافي ٣: ٤٠١ ح ١٦، الاستبصار ١: ٣٨٤ ح ١٤٥٦، الوسائل ٤: ٣٤٨. أبواب لباس المصلّي ب ٣ ح ٢.

(٢) الكافي ٣: ٣٩٧ ح ٣، التهذيب ٢: ٢٠٣ ح ٧٩٧، الوسائل ٤: ٣٤٨. أبواب لباس المصلّي ب ٣ ح ٣.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٣٦٦

و منها: ما رواه الشيخ عن محمّد بن أحمد بن يحيى، عن أحمد بن محمّد، عن داود الصرمي، عن بشير بن بشار قال: سألت عن الصلاة في الفئك و الفراء و السنجاب و السمور و الحواصل التي تصاد ببلاد الشرك أو بلاد الإسلام أن أصلي فيه لغير تقيّة؟ قال: فقال: «صلّ في السنجاب و الحاصل الخوارزمية، و لا تصلّ في الثعالب و لا السمور» «١».

و منها: ما رواه أيضا عن علي بن مهزيار، عن أبي علي بن راشد قال: قلت لأبي جعفر عليه السلام: ما تقول في الفراء أي شيء يصلي

فيه؟ قال: «أى الفراء؟» قلت:

الفنك و السنجاب و السمور. قال: «فصل في الفنك و السنجاب، فأما السمور فلا تصل فيه» (٢) الحديث. و منها: ما رواه الصدوق عن يحيى بن أبي عمران أنه قال: كتبت إلى أبي جعفر الثاني عليه السلام: في السنجاب و الفنك و الخز و قلت: جعلت فداك أحب أن لا تجيبني بالتقية في ذلك. فكتب بخطه إلي: صل فيها» (٣). و غير ذلك مما يدل على جواز الصلاة في السنجاب.

و قد يناقش في الاستدلال بهذه الروايات بأن ما يدل منها على جواز الصلاة في السنجاب بالخصوص، كرواية ابن أبي حمزة لا يخلو من ضعف بعض رواته و جهالة بعض الآخر، مضافا إلى الإرسال في بعضها. و ما يدل منها على جواز الصلاة في السنجاب و في غيره من الحواصل أو الفنك و الخز أو السمور و الثعالب يجب حمله على التقية، لتطابق الفتاوى على عدم

(١) التهذيب ٢: ٢١٠ ح ٨٢٣، الاستبصار ١: ٣٨٤ ح ١٤٥٨، و فيه: بشير بن يسار، الوسائل ٤: ٣٤٨. أبواب لباس المصلّي ب ٣ ح ٤.

(٢) الكافي ٣: ٤٠٠ ح ١٤، التهذيب ٢: ٢١٠ ح ٨٢٢، الاستبصار ١: ٣٨٤ ح ١٤٥٧، الوسائل ٤: ٣٤٩. أبواب لباس المصلّي ب ٣ ح ٥.

(٣) الفقيه ١: ١٧٠ ح ٨٠٤، الوسائل ٤: ٣٤٩. أبواب لباس المصلّي ب ٣ ح ٦.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٣٦٧

جوازها في غير السنجاب (١). هذا، مضافا إلى أن العموم الوارد في مقام المنع عن الصلاة في غير المأكول قد ورد في مورده خصوص السنجاب و غيره كما في موثقة ابن بكير المتقدمة (٢).

فإنّ الجواب فيها بالمنع عن الصلاة في غير المأكول كما في كتاب زعم أنه إلاء رسول الله صلى الله عليه و آله و أراد بعد سؤال الراوى- و هو زرارة- عن الصلاة في الثعالب و الفنك و السنجاب و غيره من الوبر، فتخصيص هذا العموم الوارد في مورد السنجاب بهذه الأخبار الدالة على جواز الصلاة فيه تخصيص مستهجن كما لا يخفى، مضافا إلى وجود المعارض لها و هي الروايات الدالة بالصراحة على المنع في السنجاب و أمثاله.

و قد يجاب عن الإشكال الثاني بأنّ التخصيص المستهجن إنّما هو فيما إذا أريد إخراج جميع الأسباب الخاصة الواردة في موردها العموم عن تحته، كما إذا كان السبب واحدا و أريد إخراجه عن تحت العام، أو أزيد من واحد و أريد إخراج الجميع، و أمّا إذا أريد إخراج بعضه كما في مثل المقام، فلا نسلم استهجان التخصيص. هذا، و فيه تأمل.

و الإنصاف أن يقال: إنه لو قلنا بكون ورود بعض الأفراد في مورد العموم يوجب أن يكون العام شاملا له و دالا عليه بالنصوصية، سواء كان الفرد واحدا أو أزيد، أريد إخراج البعض أو الجميع كما يظهر من صاحب الجواهر رحمه الله (٣)، فاللزام

(١) المقنعة: ١٥٠، المعبر ٢: ٨٥-٨٦، تذكرة الفقهاء ٢: ٤٦٧ مسألة ١٢٠، و ص ٤٧٠ مسألة ١٢٣، الدروس ١:

١٥٠، البيان: ١٢٠، مدارك الأحكام ٣: ١٧٣، مستند الشيعة ٤: ٣٣١-٣٣٣، كشف اللثام ٣: ١٩٩، جواهر الكلام ٨: ١٠٣-١٠٧.

(٢) الوسائل ٤: ٣٤٥. أبواب لباس المصلّي ب ٢ ح ١.

(٣) جواهر الكلام ٨: ١٠٠.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٣٦٨

أن يعامل معه و مع الدليل الدال على التخصيص معاملة المتعارضين.

و أمّا لو سلّمنا ذلك في خصوص ما إذا كان الفرد واحدا أو أزيد، و أريد إخراج الجميع و قلنا بأنه لا فرق بين و بين سائر الموارد في

أنَّ الإرادة الاستعمالية تعلقت بجميع أفراد العام، والدليل على التخصيص يدل على تعلق الإرادة الجديَّة بما عدى الفرد المخصَّص، فاللَّزم أن يعامل معهما معاملة العموم والخصوص وتخصيص منع الصلاة في أجزاء غير المأكول فيما نحن فيه بما عدى السنجاب. فمقتضى هذا الوجه جواز الصلاة فيه، ولا يعارضه بعض الروايات الدالة على المنع في خصوص السنجاب و أشباهه، لأنَّها مردودة بالإرسال وغيره.

و أمَّا بناء على الوجه الأوَّل الذي يجب الرجوع معه إلى المرجحات فجواز الصلاة في السنجاب غير خال عن الإشكال، لأنَّ أوَّل المرجحات هي الشهرة في الفتوى على ما هو مقتضى التحقيق، ومن المعلوم عدم تحققها هنا، كما يظهر لمن راجع فتاواهم. و ثانيها: هي مخالفة العامة، وهي إن كانت متحققة في موثقة ابن بكير و أمثالها مِمَّا يدل على عموم المنع للسنجاب وغيره، إلَّا أنَّ في الروايات الدالة على الجواز جهة لا يمكن حملها معها على التقيَّة، وهي اشتغال كثير منها على المنع عن الصلاة في الثعالب وغيرها ممَّا يجوز الصلاة فيها عندهم، فيجب الرجوع إلى سائر المرجحات.

و الحقُّ أن يقال: بأنَّ ورود العام في مورد بعض الأفراد لا يوجب شموله له بالنصوصية في مثل المقام، لأنَّ غرض الإمام عليه السَّلام في مقام الجواب عن سؤال الراوى إنَّما هو بيان أصل الحكم، والفرق بين الحيوانات التي يحلُّ أكلها وغيرها في مقابل العامة القائمين بصحَّة الصلاة في أجزاء جميع الحيوانات، ولذا أخرج لبيانه كتابا زعم أنَّه إملاء رسول الله صلى الله عليه وآله للاستشهاد عليه. مضافا إلى أنَّ غرض السائل أيضا لم يكن السؤال عن حكم الأفراد الخاصة،

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٣٦٩

بل مقصوده هو السؤال عن حكم الحيوانات التي لم يكن أخذ الثوب منها متعارفا ومعمولا، كالغنم والإبل وغيرها ممَّا تعارف أخذ اللباس منه، ولأجله كان حكمها معلوما لكلِّ أحد من زمان النبي صلى الله عليه وآله.

و بالجملة: لَمَّا كان التفصيل بين الحيوانات في جواز الصلاة في أجزائها وعدمه والحكم بالفرق بينها غير معلوم للناس قبل ذلك، أراد الإمام عليه السَّلام في مقام الجواب أن يبيِّن بقانون كلِّي، وهو لا ينافي خروج بعض الأفراد الوارد في مورد ذلك الحكم الكلِّي عن تحته، كما لا ينافي خروج بعض الأفراد غير الوارد في مورد العام.

فظهر أنَّ التعارض بين موثقة ابن بكير وبين الروايات الدالة على جواز الصلاة في السنجاب ليس تعارض الدليلين المتباينين، بل تعارض العموم والخصوص، فيجب تخصيصها بها والحكم بجوازها فيه، واشتغال كثير من الأخبار الدالة على الجواز على غير السنجاب من الفنك أو غيره، مع أنَّه خلاف ما هو المفتى به عند الأصحاب لا يوجب طرحها بالنسبة إلى السنجاب أيضا، كما أنَّه لا وجه لطرحها من حيث السند مع كثرتها وتأييد بعضها ببعض، مضافا إلى عدم كون جميعها كذلك، فلا يبعد القول بالجواز. هذا، و المسألة بعد غير خالية عن الإشكال فتدبر.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٣٧٠

### الأمر الثالث: أن لا يكون لباس المصلَّى حريرا

#### إشارة

و يقع الكلام فيه في مقامين:

الأوَّل: في التكليف النفسي المتعلِّق به مطلقا.

الثاني: في مانعيته للصلاة.

أمَّا الكلام في المقام الأوَّل فنقول: لا إشكال ولا خلاف بين العامة «١» و الخاصة «٢» نصًّا و فتوى في حرمة لبس الحرير على الرجال

مطلقاً إنما في بعض الموارد كالحرب وغيره، ولا- يحرم ذلك على النساء، وحيث أن المقصود في هذا المقام هو البحث عن الجهة الثانية، فتفصيل الكلام في الجهة الأولى موكول إلى محله فنقول:

(١) الامّ ١: ٩١، المجموع ٣: ١٨٠، بداية المجتهد ١: ١٦٩، سنن النسائي ٨: ٢١٢ ح ٥٣١٨ و ٥٣١٩، سنن ابن ماجه ٢: ١١٨٧ ح ٣٥٨٨-٣٥٩٠ و ص ١١٨٩ ح ٣٥٩٥، سنن الترمذى ٣: ٢٧٨ ح ١٧٢٦.

(٢) الخلاف ١: ٥٠٤ مسألة ٢٤٥، المقنعة: ١٥٠، الانتصار: ٣٧، المعتمد ٢: ٨٧، المنتهى ١: ٢٢٨، تذكرة الفقهاء ٢:

٤٧٠ مسألة ١٢٤، مدارك الأحكام ٣: ١٧٣، بحار الأنوار ٨٠: ٢٣٩، كشف اللثام ٣: ٢١٥، الوسائل ٤: ٣٦٧.

أبواب لباس المصلّي ب ١١.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٣٧١

لا إشكال ولا خلاف بين الإمامية في مانعية الحرير، و بطلان الصلاة فيه بالنسبة إلى الرجال، كما يظهر لمن راجع فتاواهم. وأما النساء فيظهر من الصدوق أنها كالرجال «١»، استناداً إلى أن الأخبار الدالة على الجواز إنما هي متضمنة للحكم النفسى المتعلق بلبسه، لا لجواز الصلاة فيه أيضاً. وأما الأكثر فقد ذهبوا إلى اختصاص ذلك بالرجال، والمسألة خلافية بين العامة أيضاً، فبعضهم ذهب إلى الجواز وبعض آخر إلى المنع «٢»، والظاهر أنه لا مستند لهم من النصوص، حيث إن المسألة مبتنية عندهم على أن النهى عن لبس الحرير هل يستلزم فساد الصلاة الواقعة فيه أم لا؟

و كيف كان فالأخبار الواردة في هذا الباب من طرق الخاصة كثيرة:

منها: ما رواه الكليني عن محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد، عن محمد بن خالد، عن إسماعيل بن سعد الأحوص - في حديث - قال: سألت أبا الحسن الرضا عليه السلام هل يصلّي الرجل في ثوب إبريسم؟ قال عليه السلام: «لا» «٣».

و منها: ما رواه الشيخ عن محمد بن أحمد بن يحيى، عن يعقوب بن يزيد، عن عدّة من أصحابنا، عن عليّ بن أسباط، عن أبي الحارث قال: سألت الرضا عليه السلام هل يصلّي الرجل في ثوب إبريسم؟ قال عليه السلام: «لا» «٤». و يحتمل قوياً أن تكونا رواية واحدة باعتبار عدم اختلاف مضمونهما، وأن يكون أبو الحارث كنية لإسماعيل بن سعد.

(١) الفقيه ١: ١٧١ ح ٨٠٧.

(٢) المغنى لابن قدامة ١: ٦٦١، المجموع ٣: ١٨، بداية المجتهد ١: ١٦٩.

(٣) الكافي ٣: ٤٠٠ ح ١٢، التهذيب ٢: ٢٠٥ ح ٨٠١ و ص ٢٠٧ ح ٨١٣، الاستبصار ١: ٣٨٥ ح ١٤٦٣، الوسائل ٤: ٣٦٧. أبواب لباس المصلّي ب ١١ ح ١.

(٤) التهذيب ٢: ٢٠٨ ح ٨١٤، الاستبصار ١: ٣٨٦ ح ١٤٦٤، الوسائل ٤: ٣٦٩. أبواب لباس المصلّي ب ١١ ح ٧.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٣٧٢

و منها: ما رواه الكليني عن أحمد بن إدريس، عن محمد بن عبد الجبار قال:

كُتبت إلى أبي محمد عليه السلام أسأله هل يصلّي في قلنسوة حرير محض أو قلنسوة ديباج؟

فكتب عليه السلام: «لا تحلّ الصلاة في حرير محض» «١».

و منها: ما رواه الشيخ عن محمد بن أحمد بن يحيى، عن محمد بن عبد الجبار، قال: كُتبت إلى أبي محمد عليه السلام أسأله هل يصلّي في قلنسوة عليها وبر ما لا يؤكل لحمه أو تكّة حرير محض أو تكّة من وبر الأرناب؟ فكتب عليه السلام: «لا تحلّ الصلاة في الحرير المحض، وإن كان الوبر ذكياً حلّت الصلاة فيه إن شاء الله تعالى» «٢». و الظاهر اتحادهما أيضاً.

و منها: ما رواه أيضا عن أحمد بن الحسن، عن عمرو بن سعيد، عن مصدق بن صدقة، عن عمار بن موسى، عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث قال: و عن الثوب يكون علمه ديباجا قال: «لا يصلّي فيه» (٣).

و منها: ما رواه أيضا عن سعد، عن موسى بن الحسن، عن أحمد بن هلال، عن ابن أبي عمير، عن حماد، عن الحلبي، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «كل ما لا تجوز الصلاة فيه وحده فلا بأس بالصلاة فيه، مثل التكة الإبريسم و القلنسوة و الخفّ و الزنار يكون في السراويل و يصلّي فيه» (٤).

و منها: ما رواه في الاحتجاج عن محمد بن عبد الله بن جعفر الحميري، عن صاحب الزمان عليه السلام أنه كتبت إليه عليه السلام يتخذ بأصفهان ثياب فيها عتايبة على عمل

(١) الكافي ٣: ٣٩٩ ح ١٠، التهذيب ٢: ٢٠٧ ح ٨١٠ و ٨١٢، الاستبصار ١: ٣٨٣ ح ١٤٥٣ و ص ٣٨٥ ح ١٤٦٢، الوسائل ٤: ٣٦٨. أبواب لباس المصلّي ب ١١ ح ٢.

(٢) التهذيب ٢: ٢٠٧ ح ٨١٠، الاستبصار ١: ٣٨٣ ح ١٤٥٣، الوسائل ٤: ٣٧٧. أبواب لباس المصلّي ب ١٤ ح ٤.

(٣) التهذيب ٢: ٣٧٢ ح ١٥٤٨، الوسائل ٤: ٣٦٩. أبواب لباس المصلّي ب ١١ ح ٨.

(٤) التهذيب ٢: ٣٥٧ ح ١٤٧٨، الوسائل ٤: ٣٧٦. أبواب لباس المصلّي ب ١٤ ح ٢.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٣٧٣

الوشى من قزّ و إبريسم، هل تجوز الصلاة فيها أم لا؟ فأجاب عليه السلام: «لا تجوز الصلاة إلّا في ثوب سداه أو لحمته قطن أو كتان» (١).

و منها: ما رواه الكليني عن عدّة من أصحابنا، عن أحمد بن محمد بن خالد، عن أحمد بن محمد بن أبي نصر قال: سأل الحسين بن قياما أبا الحسن عليه السلام عن الثوب الملحم بالقزّ و القطن، و القزّ أكثر من النصف أ يصلّي فيه؟ قال: «لا بأس، قد كان لأبي الحسن عليه السلام منه جبات» (٢).

هذا، و لا يخفى أنّ أكثر الأخبار الواردة في حكم الحرير متضمنة لبيان الحرمة التكليفية النفسية المتعلقة به، و أنّه لا يجوز لبسه مطلقا في الصلاة و غيرها.

إذا عرفت ذلك فاعلم أنّه لا إشكال في بطلان الصلاة في الثوب المنسوج بأجمعه من الإبريسم بأن يكون سداه و لحمته كلاهما من الإبريسم، كما أنّه لا إشكال في حرمة لبسه.

و أمّا مجرد استصحاب الإبريسم من دون أن يكون منسوجا، فالظاهر أنّه لا يحرم مطلقا وضعها و تكليفها، لعدم صدق الحرير عليه، و لو كان الثوب منسوجا من الإبريسم و غيره، بأن يكون سداه منه و لحمته من غيره أو بالعكس، ففي حرمة إشكال، و كذا الإشكال فيما إذا كان الثوب محشوا بالإبريسم، أو كان بعضه بسداه و لحمته منه و بعضه الآخر من غيره، أو كان مكفوفاً به، أو كانت ظهارته منه و بطانته من غيره أو بالعكس.

وجه الإشكال في الجميع، أنّه يمكن أن يقال بعدم صدق الصلاة في الحرير، و كذا لبسه على ما إذا لم يكن الثوب بأجمعه من الإبريسم، بل يختص بما إذا كان الثوب بسداه و لحمته و ظهارته و بطانته و حشوه منه، و على فرض الشمول فيمكن

(١) الاحتجاج ٢: ٣١٥، الوسائل ٤: ٣٧٥. أبواب لباس المصلّي ب ١٣ ح ٨.

(٢) الكافي ٦: ٤٥٥ ح ١١، الوسائل ٤: ٣٧٣. أبواب لباس المصلّي ب ١٣ ح ١.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٣٧٤

القول بخروج الجميع لتوصيف الحرير في بعض الروايات بكونه محضاً أو مبهماً «١» أو نظائرها بناء على أن لا يكون الوصف مقابلاً لخصوص ما إذا كان منسوجاً من الإبريسم مخلوطاً بغيره كالقطن مثلاً، بأن كان سداه منه و لحمته من غيره أو بالعكس. و أما بناء على أن يكون مقابلاً لخصوص الصورة المذكورة و شمول النهى عن الصلاة في الحرير المحض، أو عن لبسه لما إذا كانت ظهارته بسداه و لحمته منه و بطانته من غيره أو بالعكس، و لما إذا كان بعض الثوب بأجمعه من الإبريسم و بعضه الآخر من غيره، و لغيرهما من الصور، فالخروج عن عموم النهى يحتاج إلى مخصص.

فالذى يبتنى عليه الحكم فى الصور المذكورة بعد صدق الصلاة فى الحرير على كل واحد منها، هو أن التقييد بالمحضية و المبهمية و نظائرها على اختلاف السنة الروايات هل يوجب خروج الجميع و اختصاص مورد النهى بما إذا كان الثوب بجميع أجزائه بسداه و لحمته من الإبريسم - نعم لا - اعتبار بما إذا كان ما يعدّ خارجاً من الثوب و زائداً عليه من غيره، كما إذا كان علمه أو كفه من غير الإبريسم - أو يوجب خروج ما إذا كان نسج الثوب من الإبريسم مخلوطاً بغيره، و يبقى بقية الصور تحته؟  
ظاهر الجواهر و المصباح «٢» أنّ الوصف يوجب خروج ما إذا كان بعض الثوب سداه و لحمته من الإبريسم، و بعضه من غيره كالمنسوج على الطرائق، و إذا لم تكن هذه الصورة مشمولة للنهى، فعدم شموله لما إذا كان علمه أو كفه من الإبريسم

(١) التهذيب ٢: ٣٦٧ و ٢٠٨ ح ١٥٢٤ و ٨١٧، الاستبصار ١: ٣٨٦ ح ١٤٦٧ و ١٤٦٨، الوسائل ٤: ٣٧٤ - ٣٧٥.

أبواب لباس المصلى ب ١٣ ح ٥ و ٦.

(٢) جواهر الكلام ٨: ١٣٧، مصباح الفقيه كتاب الصلاة: ١٤٣.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٣٧٥

بطريق أولى.

نعم لو كان بعضه المنسوج من الإبريسم بمقدار يصلح لأن يكون تمام الثوب، كما إذا كانت ظهارته أو بطانته أو حشوه من الإبريسم، فيشكل الحكم بعدم التحريم. و استناداً - أى صاحبى الجواهر و المصباح - فى ذلك إلى أنّ بعض الثوب لا يكون ثوباً بل جزء منه، و هو يشعر بعدم صدق الصلاة فى الحرير مع قطع النظر عن قيده على ما إذا كان بعض الثوب من الإبريسم. و لا يخفى منعه، لما عرفت فى الأمر الثانى من الأمور المعترضة فى لباس المصلى، من صدق الظرفية فى الشعرات الملقاة على المصلى من غير المأكول. هذا، مضافاً إلى عدم صحّة الاستدلال من رأس، لأنّ بعض الثوب يصدق عليه الثوب كما يظهر من ملاحظة موارد إطلاقه.

هذا، و يظهر من الفقهاء الوجه الثانى «١»، حيث إنهم اختلفوا فيما إذا كان علم الثوب أو كفه من الإبريسم، و منشأ الاختلاف وجود رواية تدلّ على الجواز فى هذه الصورة «٢»، فبعضهم استند إليها مع كونها عامية و بعضهم أعرض عنها لذلك، فإنّ هذا يدلّ على أنّ شمول النهى و عمومته لهذه الصورة كان مسلماً بينهم، غاية الأمر ثبوت الاختلاف فى وجود المخصّص الذى يمكن التمسك به و عدمه.

و من هنا ينقدح أنّ الظاهر هو هذا الوجه تبعاً للأكثر، لأنّ الشمول كان متسالماً بين الأصحاب، بل بين العامة أيضاً «٣» بالنسبة إلى الحرمة التكليفية، و من الواضح أنّه لا يجوز التعدى عمّا يكون متبادراً عندهم بعد كونهم أعرف بمفاهيم

(١) المقنعة: ١٥٠، الخلاف ١: ٥٠٥ مسألة ٢٤٦، الغنية: ٦٦، تذكرة الفقهاء ٢: ٤٧٤، الكافي فى الفقه: ١٤٠، مدارك الأحكام ٣: ١٨٠، مستند الشيعة ٤: ٣٥٠، المهذب ١: ٧٥.

(٢) سنن النسائي ٨: ٢١٣ - ٢١٤ ح ٥٣٢٢ و ٥٣٢٣، صحيح البخارى ٧: ٥٦ ح ٥٨٢٨ و ٥٨٢٩، سنن أبى داود ٤:



٤٩ ح ٤٠٥٥.

(٣) المجموع ٤: ٤٣٦، تذكرة الفقهاء ٢: ٤٧٤.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٣٧٦

ألفاظ العرب.

والاستدلال على عدم الشمول بأن المتبادر من لفظ الثوب هو جميعه و بعض الثوب لا يكون ثوبا كما تقدم، يدفعه مضافا إلى أنه لم يرد لفظ الثوب في متعلق النهي، لما عرفت من أن الثوب في لغة العرب عبارة عن الشيء المنسوج و ليس مساوقا للقميص و أمثاله من الألبسة، و يدل عليه ملاحظة موارد إطلاقه، كما يقال في كفن الميت: إنه عبارة عن ثلاثة أثواب، و غيره من الموارد. هذا، و لو قلنا بذلك كما عرفت من الجواهر و المصباح، فلا- وجه للحكم بحرمة ما إذا كانت ظهارة الثوب أو بطانته أو حشوه من الإبريسم، و كذا ما إذا كان بعض الثوب المنسوج منه بمقدار يصلح لأن يكون تمام الثوب، كما تقدم منهما، إذ المفروض كونه بالفعل بعض الثوب و جزء منه، و صلاحيته لأن يصير تمام الثوب لا يوجب خروجه عن الحكم الثابت له بالفعل باعتبار كونه جزء منه. و يؤيد ما ذكرنا من شمول النهي لغير صورة واحدة، و هي ما إذا كان الثوب سدا من الإبريسم و لحمته من غيره أو بالعكس ما يظهر منهم من استثناء لبس الحرير في حال الحرب و الحكم بجوازه لكونه موجبا لتقوية القلب و تسكينه «١»، فإنه لو لا شمول النهي لما إذا كان بعض الثوب حريرا ممتازا عن بعضه الآخر لما احتاجوا إلى الاستثناء، إذ يكفي في تقوية القلب كون ما يحاذيه من الثوب حريرا فتأمل.

ثم إن الجواز بقسميه: التكليفي و الوضعي في الصورة المتقدمة، و هي ما إذا كان الثوب منسوجا من الإبريسم و غيره على وجه لا يتميز، لا ينحصر بما إذا كان مقدار الإبريسم مساويا لمقدار غيره أو نقص، بل يشمل ما إذا كان أزيد منه.

(١) النهاية: ٩٦، الوسيلة: ٨٩، المراسم: ٦٤، المعبر ٢: ٨٨، المنتهى ١: ٢٢٨، تذكرة الفقهاء ٢: ٤٧١، مستند الشيعة ٤: ٣٣٩، كشف اللثام ٣: ٢١٩، الذكري ٣: ٤٠، روض الجنان: ٢٠٧.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٣٧٧

نعم فيما إذا كان غيره مستهلكا بحيث يصدق أنه صلى في الحرير المحض، لا يبعد القول بالمنع. فانقدح من جميع ما ذكرنا ثبوت التحريم مطلقا إلّا في صورة واحدة، و يشمل ما إذا كان علم الثوب أو كفه أو لبنته من الإبريسم، لما عرفت من أن الدليل على الجواز في خصوص هذه الصورة رواية ضعيفة غير قابلة للاعتماد و الاستناد.

### حكم ما لا تتم الصلاة فيه، إن كان حريرا خالصا

قد عرفت «١» أن بطلان الصلاة في الحرير المحض مورد لاتفاق الإمامية في الجملة، و ذلك في الثوب الذي يجوز فيه الصلاة منفردا، و أمّا ما لا تتم فيه الصلاة وحده ففي بطلان الصلاة فيه إذا كان حريرا محضا و عدمه، نظير ما إذا كان متنجسا، فإن الظاهر أن جواز الصلاة فيه محل وفاق بين الأصحاب. و جهان بل قولان، فالمحكى عن جماعة منهم: المفيد و الشيخ قدس سرهما هو الجواز «٢» و ظاهر بعضهم المنع كما هو المشهور بين المتأخرين «٣».

ثم إن القائلين بالصحة بين من يظهر منه الكراهة «٤» و بين من لا- يظهر منه إلّا الجواز بالمعنى الأعم «٥»، و يظهر من بعض التوقف و التردد في أصل المسألة «٦»،

(١) تقدم في الأمر الثالث ص ٣٧٠.

(٢) المقنعة: ١٥٠، النهاية: ٩٦ و ٩٨، الكافي في الفقه: ١٤٠، المعتمد: ٢: ٨٩، إرشاد الأذهان: ١: ٢٤٦، الدروس: ١:

١٥٠، الروضة البهية: ١: ٢٠٦، التنقيح الرائع: ١: ١٨٠.

(٣) الفقيه: ١: ١٧٢، المراسم: ٦٣-٦٤، الوسيلة: ٨٨، المنتهى: ١: ٢٢٩، البيان: ١٢٠، مجمع الفائدة و البرهان: ٢: ٨٤، الذخيرة: ٢٢٧، بحار الأنوار: ٨٠: ٢٤١، مدارك الأحكام: ٣: ١٧٩.

(٤) النهاية: ٩٨، المبسوط: ١: ٨٤، السرائر: ١: ٢٦٩.

(٥) مستند الشيعة: ٤: ٣٤٦، المختصر النافع: ٢٤.

(٦) مسالك الافهام: ١: ١٦٤، مدارك الاحكام: ٣: ١٧٨.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٣٧٨

و منشأ الخلاف اختلاف ما يظهر من الأخبار الواردة في هذا الباب، فمقتضى قول الإمام عليه السلام في رواية الحلبي المتقدمة «١» هو الجواز، و مقتضى مكاتبتى محمد بن عبد الجبار المتقدمتين هو المنع «٢».

فإنَّ الجواب فيهما و إن كان عامًا شاملًا لحكم الصلاة فيما تتم و غيره، فتكون رواية الحلبي مخصّصة لهما، إلّا أنّه باعتبار كونه واردا في مقام الجواب عن خصوص ما لا تتمّ يكون نصًّا في الشمول لمورده، فيتحقّق التعارض بينهما.

و المناقشة في سند رواية الحلبي باعتبار اشتماله على أحمد بن هلال الذي ورد في مذمته التوقيع عن العسكري عليه السلام المتضمن لقلوبه عليه السلام: «احذروا الصوفى المتصنّع» على ما رواه الكشى «٣»، مندفعه بما حكى عن ابن الغضائرى - مع كونه مسارعًا في التضعيف - من أنّه لم يتوقف في حديثه عن ابن أبى عمير و الحسن بن محبوب، لأنّه قد سمع كتابيهما جلّ أصحاب الحديث و اعتمدوا فيها «٤».

هذا، و لا يخفى أنّ ما حكى عن ابن الغضائرى لا يفيد - بالنسبة إلينا، حيث لم يحضرنا كتابهما، فالمناقشة لا تندفع بهذا الوجه، بل أنّما هي مندفعه مضافا إلى عدم حجّية ما نقله الكشى في مذمته بعد كونه ذا روايات كثيرة في أبواب الفقه، خصوصا بعد نقل الأجلّاء من أصحاب الحديث عنه، كموسى بن الحسن الذى نقل عنه في هذه الرواية - باعتماد الطرفين عليها، لأنّ القائل بالمنع إنّما يربح دليله عليها، لا أن يقول بعدم حجّيتها، و بعبارة أخرى لا تكون حجّة عنده في مقام

(١) الوسائل: ٤: ٣٧٦. أبواب لباس المصلّى ب ١٤ ح ٢.

(٢) الوسائل: ٤: ٣٧٦ و ٣٧٧. أبواب لباس المصلّى ب ١٤ ح ١ و ٤.

(٣) اختيار معرفة الرجال (المعروف برجال الكشى): ٥٣٥، ح ١٠٢٠.

(٤) خلاصة الأقوال: ٣٢٠ رقم ١٢٥٦، جواهر الكلام: ٨: ١٢٣.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٣٧٩

المعارضة لا بدونها.

هذا، مضافا إلى انجبار ضعفها على تقديره بشهرة القول بالجواز بين القدماء كالمفيد و الشيخ و غيرهما، فالمناقشة في الرواية من حيث السند غير مقبولة، و قد عرفت ثبوت التعارض بينها و بين المكاتبتين.

و قد يجمع بينهما بأنّ رواية الحلبي تدلّ على الجواز بالصراحة، و هاتان الروايتان تدلان على الحرمة بالظهور، و مقتضى الجمع بينهما حملهما على الكراهة، و فيه أنّ لازم القول بثبوت الكراهة فيما تتمّ فيه الصلاة أيضا، و قد عرفت أنّ البطلان فيه مورد وفاق بين أصحابنا الإمامية.

و الذى يمكن أن يقال في مقام الجمع، إنك عرفت أنّ رواية الحلبي لا تعارض الجواب الوارد في المكاتبتين مع قطع النظر عن وروده

في مقام الجواب عن السؤال عما لا تتم فيه الصلاة، بل تكون حاكمة عليهما مفسرة لموضوع الحكم المذكور فيهما، فالتعارض بينهما إنما هو باعتبار ورود ذلك الجواب العام في مورد فرد خاص، وهو يقتضى شموله له والدلالة على حكمه بالنصوصية. وحينئذ فنقول إقياً أن يقال: بأن الحكم المذكور في الجواب إنما يتعلق بلبس الحرير المحض فقط، وبعبارة أخرى المستفاد منه هو الحكم التكليفي الثابت بالنسبة إلى الحرير الخالص، أو يقال: بأن مفاده الحكم الوضعي الذي يرجع إلى بطلان الصلاة في الحرير، فعلى الأول لا تكون بينهما معارضة أصلاً كما هو واضح.

وعلى الثاني فيما أن يقال بأن مقصود السائل إنما هو استفهام حكم الصلاة في الحرير مطلقاً، سواء كان ممّا تتم أو من غيره، غاية الأمر إن ذكر الثاني إنما هو باعتبار تعارف استعماله في بلده مثلاً، ولازم ذلك أن يكون جاهلاً بأصل الحكم الوضعي بالنسبة إلى الحرير. أو يقال: بأن أصل ذلك الحكم كان معلوماً عنده، وإنما المجهول عنده هو

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٣٨٠

عموميّة الحكم أو اختصاصه بخصوص الصلاة فيما تتم فيه الصلاة منفرداً كما هو الظاهر من السؤال، فعلى الأول تكون رواية الحلبي حاكمة عليهما كما عرفت.

وعلى الثاني الذي يكون ظاهر الرواية - و يؤيده أخذ التقييد بالمحضية في السؤال في إحداهما، إذ لا يجتمع مع الجهل بأصل الحكم، وإن كان يمكن أن يجاب عنه بأن التقييد بها إنما هو باعتبار أن الحرمة التكليفية كانت مقيدة به كما هو المعروف بين الفريقين - يقع التعارض بينهما.

ويمكن الجمع بينهما بأن يقال إنه لما كان بطلان الصلاة في الحرير غير معروف عند العامة، وإنما ذهب إليه بعضهم استناداً إلى أن حرمة لبسه تقتضى بطلان الصلاة فيه، وإنما المعروف بينهم حرمة لبس الحرير مطلقاً، ومن المعلوم عدم الفرق عندهم بين ما لا تتم وغيره أصلاً كما أنهم لا يفرقون في بعض الموانع الذي يقولون به بينهما كالنجاسة وغيرها.

و حينئذ فيمكن أن يقال: بأن الجواب عن السؤال بالجواز فيما لا تتم حيث يشعر ببطلان الصلاة في غيره لم يذكر فيهما، لأنه مناف للتقية، فعدل الإمام عليه السلام عنه إلى بيان حرمة الصلاة في الحرير المحض المسلمة عندهم، وإن كانت لا تقتضى الفساد بنظرهم. هذا، مضافاً إلى أن السؤال باعتبار كونه سؤالاً عن حكم خصوص ما لا تتم فيه الصلاة كما هو المفروض، وهو يشعر باعتقاده ببطلان الصلاة في غيره لعله كان سبباً لالتجائه عليه السلام إلى ذلك، و حينئذ فلا يستفاد من الرواية المذكورة مزيد من حكم كلي غير مناف لحكومة دليل آخر عليه مبين لموضوعه من حيث السعة والضيق.

ثم إن ما ذكرنا يكفي في مقام دفع المعارضة بينهما من دون افتقار إلى ادعاء أن الحرير على ما يظهر من اللغة هو الثوب المنسوج من الإبريسم، وهو لا يصدق على القطنسوة والتكة وغيرهما ممّا لا تتم فيه الصلاة، كما يظهر من صاحب الجواهر قدس سرّه «١».

(١) جواهر الكلام ٨: ١٢٤.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٣٨١

ثم لو فرض عدم إمكان الجمع بينهما بوجه، فاللزام الرجوع إلى المرجحات والذي يظهر من كلماتهم أن المرجح الموجود في المقام هو مخالفة إحدى الروايتين للعامة، وإن اختلفوا في تعيين الرواية المخالفة، فعن بعضهم كصاحب الحدائق وجماعة أنها هي المكتابتان «١»، وعن بعض آخر كصاحبى الجواهر والمصباح أنها هي رواية الحلبي «٢» وهو الأقوى، كما يظهر بملاحظة فتاوى العامة في مسألة اللبس والصلاة وملاحظة مداركها، لأن الحكم فيها وهو عدم البأس ثابت بالنسبة إلى خصوص ما لا تتم فيه الصلاة منفرداً، وهو يدل على ثبوت البأس في غيره.

والتفصيل بينهما مخالف لفتاوى العامة على اختلافها، لأنك عرفت سابقاً أن المسلم بينهم هو حرمة لبس الحرير مطلقاً، وأما بطلان

الصلاة فيه فالمعروف بينهم العدم. نعم ذهب إليه بعضهم (٣) استناداً إلى اقتضاء النهي عن اللبس له عقلاً- من غير فرق بين ما تتم و غيره، فالقول بالجواز في الثاني الدال على الحرمة في الأول مناف لكلا القولين، فالرواية مخالفة للعادة. و أما المكاتبان فالجواب فيهما- و هو عدم حلية الصلاة في الحرير المحض- لا ينافي فتاواهم، لأنهم أيضاً يقولون بذلك، غاية الأمر أن النهي لا يقتضى الفساد عند كثير منهم، فهما موافقتان لمذهبهم من دون المخالفة لمذهبنا أيضاً. ثم لا يخفى أن الرجوع إلى مخالفة العامة إنما هو لو لم نقل بتحقيق الشهرة على الجواز، و أما لو قلنا بتحققها فلا تصل النوبة إليها بناء على ما حققناه في محلّه، من أن أول المرجحات الخبرية هي الشهرة في الفتوى و انقحح ممّا ذكرنا أن الحق في المسألة هو القول بالجواز و التفصيل بين ما تتم و غيره كما عرفت.

(١) مجمع الفائدة و البرهان ٢: ١٤، مدارك الأحكام ٣: ١٧٩، الحدائق ٧: ٩٧.

(٢) جواهر الكلام ٨: ١٢٥. مصباح الفقيه كتاب الصلاة: ١٣٧، مستند الشيعة ٤: ٣٤٧.

(٣) و هو أحمد في روايته، المغنى لابن قدامة ١: ٦٦١، الشرح الكبير ١: ٥٠٥، المجموع ٣: ١٨٠، تذكرة الفقهاء ٢: ٤٧٠ مسألة ١٢٤.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٣٨٢

### الأمر الرابع: عدم كون لباس الرجل المصلّي من الذهب

#### إشارة

من الأمور المعتبرة في لباس المصلّي أن لا يكون ذهباً، إن كان المصلّي رجلاً، في هذا الأمر جهتان من الكلام، جهة في الحكم التكليفي المتعلّق بلبسه للرجال مطلقاً، و اخرى في الحكم الوضعي الراجع إلى بطلان صلاتهم فيه. و لا يخفى أن هذه المسألة لم تكن مذكورة في الكتب الفقهية الأصولية الموضوعية لنقل فتاوى الأئمة عليهم السّلام بعين الألفاظ الصادرة عنهم، بل لم يتعرّض لها قدماء الأصحاب رضوان الله عليهم إلّا شيخ الطائفة أبو جعفر الطوسي في كتاب المبسوط- المعدّ لبيان أحكام الفروع الخارجة عن موارد النصوص اجتهاداً فيها و استنباطاً منها كما أفاده في مقدّمة الكتاب- و كذا لم يتعرّض لها المتأخرون عنه إلى زمان المحقق و العلامة إلّا نادراً منهم.

و كيف كان فظاهر المبسوط بل صريحه أنه يحرم لبس الذهب على الرجال، حيث قال في أواخر كتاب الصلاة: لبس الذهب محرّم على الرجال سواء كان خاتماً

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٣٨٣

أو طرازاً على كل حال، و إن كان ممّوّهاً أو مجرى فيه و يكون قد اندرس و بقي أثره لم يكن به بأس (١). انتهى.

و ظاهره باعتبار عدم التعرّض له في ضمن ما لا تجوز الصلاة فيه عدم بطلان الصلاة فيه. و قال العلامة في التذكرة في الفرع الأول من فروع مسألة حرمة لبس الحرير للرجال: الثوب الممّوّه بالذهب لا تجوز الصلاة فيه للرجال و كذا الخاتم الممّوّه به، للنهي عن لبسه. و قال في الفرع الأخير منها: لو كان في يده خاتم من ذهب أو ممّوّه به بطلت صلاته للنهي عن الكون فيه، و لقول الصادق عليه السّلام:

«جعل الله الذهب في الدنيا زينة النساء، فحرّم على الرجال لبسه و الصلاة فيه» (٢). (٣)

انتهى.

و كيف كان فالظاهر أن حرمة لبس الذهب على الرجال محلّ وفاق بين من تعرّض من الخاصة (٤) للمسألة و بين العامة (٥)، نعم ذهب

بعضهم إلى الجواز «٦»، استنادا إلى رواية لا تقاوم الشهرة المحققة، بل الإجماع المحقق، مضافا إلى عدم دلالتها على الجواز كما يظهر لمن راجعها.

هذا، و مورد الفتاوى غالبا هو خاتم الذهب، ولكن الظاهر أن حرمة من حيث كونه لباسا لمن يتختم به لا- لخصوصية فيه، فلا اختصاص للتحريم به بل يعم مطلق اللباس، مضافا إلى دلالة بعض الأخبار على التعميم، مثل ما رواه العامة

(١) المبسوط ١: ١٦٨.

(٢) التهذيب ٢: ٢٢٧ ح ٨٩٤، الوسائل ٤: ٤١٤. أبواب لباس المصلّي ب ٣٠ ح ٥.

(٣) تذكرة الفقهاء ٢: ٤٧١ و ٤٧٦.

(٤) الخلاف ١: ٥٠٧، المعبر ٢: ٩٢، تذكرة الفقهاء ٢: ٤٧١، الذكري ٣: ٤٧، مستند الشيعة ٤: ٣٥٦، جواهر الكلام ٨: ١٠٩، الحدائق ٧: ١٠١.

(٥) المجموع ٤: ٤٤١.

(٦) المعبر ٢: ٩٢.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٣٨٤

عن رسول الله صلى الله عليه وآله «١»، و من طريق الخاصة ما قد تقدّم في كلام العلامة وغيره، فلا ينبغي الإشكال في عموم التحريم لمطلق اللباس، هذا في التكليف النفسى المتعلق بلبسه مطلقا.

و أما الحرمة الوضعية الراجعة إلى بطلان الصلاة فيه، ففيها إشكال، و قد تقدّم من العلامة البطلان و قد يستدل له بلزوم اجتماع الأمر و النهى «٢» و هو غير جائز، لأنّ المفروض أنّ النهى تعلق بلبسه، و الأمر تعلق بالصلاة، و هما أى اللبس و الصلاة متّحدا، فيلزم أن يكون مورد الاجتماع متعلقا للأمر و النهى معا و هو غير جائز، فالصلاة فيه باطله نظير الصلاة في الدار المغصوبة.

أقول: قد حقّقنا في الأصول جواز اجتماع الأمر و النهى المتعلّقين بالعنوانين المتصادقين على مصداق واحد، و لكن قلنا ببطلان العبادة فيما إذا اتّحدت مع عنوان محرّم، لأنّ المبعوض لا يمكن أن يصير مقربا، نعم في الواجبات التوصلية التي لا يكون قصد التقرب معتبرا في صحتها، يتحقّق الموافقة و لو اجتمعت مع المحرم.

هذا، و لكن بطلان العبادة إنّما هو فيما إذا كانت متّحدة مع شيء من العناوين المحرمة، كما في مثل الصلاة في الدار المغصوبة، و ليس المقام من هذا القبيل، لأنّ اللبس عبارة عن كون شيء محيطا بالإنسان و هو محاط له، و لا شك أنّ هذا لا يتّحد مع شيء من أجزاء الصلاة أصلا، و لذا ذكرنا أنّ الصلاة في الدار المغصوبة أيضا لا تكون كذلك من جهة الغضب، لأنّ الغضب عبارة عن استيلاء الإنسان على مال الغير، و لو لم يكن متصرفا فيه أصلا.

و من الواضح عدم اتحاد الاستيلاء مع أجزاء الصلاة، و إنّما المتّحد معها هو التصرف المحرم لكونه تصرفا في مال الغير بغير إذنه، فالنهي المتعلق بالتصرف في

(١) سنن أبي داود ٤: ٤٧ ح ٤٠٤٤ و ص ٤٩ ح ٤٠٥١، سنن ابن ماجه ٢: ١١٨٧ ب ١٦ ح ٣٥٩٠.

(٢) جواهر الكلام ٨: ١١٠.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٣٨٥

ماله إنّما اجتمع مع الأمر المتعلق بأجزاء الصلاة لا النهى عن الغضب. فظهر أنّ مورد النزاع في المقام خارج عن موضوع تلك المسألة، نظير ما إذا نظر المصلّي في أثناء صلاته إلى الأجنبية.

هذا فيما إذا لم يكن الثوب المنسوج من الذهب ساترا للمصلّي بالفعل من حيث عدم اتحاده مع الصلاة، وهذا في غاية الوضوح. و أما فيما إذا كان ساترا له بالفعل فكذلك لا يكون اللبس متّحدا مع أجزاء الصلاة أيضا، إذ المستورية وإن كانت متّحدة مع اللبس المنهَى عنه، إلّا أنّها لا تكون من أجزاء الصلاة التي ينسبط عليها الأمر الوجوبى بل من شرائطها.

وقد حَقَّق في الأصول عدم وجوب المقدمه، فلم يجتمع الوجوب والحرمة في مورد واحد، وعلى تقدير الوجوب الغيرى الذى مرجعه إلى عدم الوجوب لعدم وجود الموافقة والمخالفة بالنسبة إليه، فاجتماع الوجوب والحرمة في مورد واحد وإن كان متحققا إلّا أنّه لا يضرّ بصحة الصلاة أصلا كما هو أوضح من أن يخفى.

وقد يستدلّ للبطالان أيضا بأنّ الأمر بالشئ يقتضى النهى عن الضدّ الخاصّ «١»، والمقام من صغرياته، لأنّ النهى عن اللبس عين الأمر بعدمه، والصلاة تكون ضدا لما تعلّق به الأمر الجائى من قبل النهى عن اللبس، إذ نزع الثوب يستلزم تحقق الفعل الكثير المبطل للصلاة، فهى مع عدم تحقّق ذلك فيها تضادّ عدم اللبس والنزع المتعلّق للأمر وهو يقتضى النهى عنها، فالصلاة باطلة لتعلّق النهى بها. وفيه: مضافا إلى أنّ نزع الثوب قد لا يكون مستلزما لتحقيق الفعل الكثير فلا تتحقّق المضادّة بينهما فى هذه الصورة أنّ الأمر لا يقتضى النهى عن الضد الخاص كما حققناه فى الأصول.

(١) جواهر الكلام ٨: ١١٠.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٣٨٦

فالأولى - كما فى الجواهر «١» - الاستدلال للبطالان بالأخبار الواردة فى الباب، مثل ما رواه الشيخ عن محمّد بن أحمد بن يحيى، عن أحمد بن الحسن، عن عمرو بن سعيد، عن مصدّق بن صدقه، عن عمّار بن موسى، عن أبى عبد الله عليه السّلام فى حديث قال: «لا يلبس الرجل الذهب ولا يصلّى فيه، لأنّه من لباس أهل الجنّة» «٢».

وما رواه أيضا عن محمد بن أحمد بن يحيى، عن رجل، عن الحسن بن على، عن أبيه، عن على بن عقبه، عن موسى بن أكيل النميرى، عن أبى عبد الله عليه السّلام فى الحديد: إنّه حلية أهل النار، والذهب إنّه حلية أهل الجنّة وجعل الله الذهب فى الدنيا زينة النساء فحرّم على الرجال لبسه والصلاة فيه «٣». فإنّ ظاهرهما تعلّق النهى بالصلاة فى الذهب بعنوانها لا بما هى مشتملة على لبسه.

وحينئذ فإنّ قلنا: بأنّ النهى عنها للإرشاد إلى فسادها فيه كما هو الظاهر، لأنّ الغرض نوعا بيان عدم حصول ما يأتى به المكلف بداعى الامتثال والموافقة، والتقدير إنّه لا يأت بذلك لأنّه لا يحصل مطلوبه الذى هو الامتثال، فلا إشكال فى دلالة على الفساد فى المقام، وإن لم نقل بذلك بل قلنا بأنّ النهى ظاهر فى التحريم المولوى فيدلّ على الفساد أيضا، لأنّ المبعوض لا يكاد يكون مقرّبا فلا تصحّ العبادة، لأنّ صلاحيتها للتقرّب معتبرة فى صحتها.

إن قلت: إنّ الأمر قد تعلّق بطبيعة الصلاة مجردة عن ملاحظة تحيّيها بحيثيات مختلفة، وتخصصها بخصوصيات متشتمة، والنهى تعلّق بإيجادها فى الذهب وإيقاعها فيه، وحينئذ فيتحقّق التغير بين متعلّقيهما، فلا وجه للحكم بالفساد.

قلت: قد حققنا فى الأصول أنّ مثل هذا أيضا داخل فى مورد النزاع فى مسألة

(١) جواهر الكلام ٨: ١١١.

(٢) التهذيب ٢: ٣٧٢ ح ١٥٤٨، الوسائل ٤: ٤١٣. أبواب لباس المصلّى ب ٣٠ ح ٤.

(٣) التهذيب ٢: ٢٢٧ ح ٨٩٤، الوسائل ٤: ٤١٤. أبواب لباس المصلّى ب ٣٠ ح ٥.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٣٨٧

اجتماع الأمر والنهى، ونحن وإن اخترنا الجواز فى تلك المسألة، إلّا أنّه قلنا ببطالان العبادة فيما إذا اجتمع الأمر والنهى فيهما، كما

تقدّمت إليه الإشارة، و بالجملة فيستفاد من الروايتين بطلان الصلاة في الذهب سواء كان النهى إرشاديا أو مولويا. هذا، و يدلّ على البطلان أيضا خبر جابر الجعفي المروي في الخصال عن أبي جعفر عليه السلام حيث قال: «يجوز للمرأة لبس الديباج- إلى أن قال:- و يجوز أن تتختم بالذهب و تصلى فيه، و حرّم ذلك على الرجال إلّا في الجهاد» (١). هذا، و لا يخفى أنّ احتمال كون النهى فيه للإرشاد في غاية البعد كما يظهر وجهه بالتأمل.

### تنبيه: وجه حرمة التختم بالذهب

قد عرفت في صدر المسألة أنّ حرمة التختم بالذهب للرجال ممّا اتفق عليها المسلمون، و أخبار الفريقين تدلّ على ذلك، و لعلّه لذلك- أي لكونه مجمعا عليه بحيث لم يخالف فيه أحد- لم يتعرّض له كثير من فقهاء الإمامية في كتبهم، و قد عرفت أيضا عدم اختصاص الحرمة بخصوص الخاتم، بل يعم لباس الذهب مطلقا. و لكن يقع الكلام هنا في أنّ حرمة التختم بالذهب هل هي لكون الخاتم من أفراد الألبسة، فيحرم لبس الذهب و لو مع عدم التزيّن به، أو أنّ حرمة إتمامه إنما هي لتحقيق التزيّن به، فيعم التحريم للتزيّن بغير الخاتم و لو لم يكن لباسا؟ فيه وجهان. و الأخبار الواردة في هذا الباب ليس لها ظهور في خصوص أحد الوجهين،

(١) الخصال: ٥٥٨ ح ١٢، الوسائل ٤: ٣٨٠. أبواب لباس المصلى ب ١٦ ح ٦.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٣٨٨

و إن كان يمكن أن يقال بأنّ في رواية النميري المتقدمة إشعارا بالوجه الثاني حيث قال فيها: «و جعل الله الذهب في الدنيا زينة النساء فحرّم على الرجال لبسه»،

فإنّ ذكر الزينة يشعر بأنّ المراد باللبس أيضا ذلك، لكنّه مندفع مضافا إلى احتمال العكس بما ورد في تفسير قوله تعالى (خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ «١») من أنّ المراد بالزينة هي اللباس «٢».

و حينئذ فإن قلنا: بأنّ الحرمة راجعة إلى لبس الذهب فاختيار الجواز و عدم المنع في الأسنان المشدودة بالذهب يكون على وفق القاعدة من دون أن يحتاج في إثباته إلى دليل مخصّص لعموم التحريم، و لو قلنا بأنّ الحرمة متعلّقة بالتزيّن بالذهب و لو من غير لبس فالخروج عن عموم الدليل يحتاج إلى مخصّص، و قد قام في الأسنان المشدودة بالذهب أو المشبّكة به لدلالة بعض الأخبار عليه «٣».

و يمكن أن يقال بترجيح الوجه الأول، لأنّ المأخوذ في الأخبار العامة كالروايتين المتقدمتين «٤» هو اللبس لا التزيّن. و حينئذ فيحمل الأخبار الكثيرة الواردة في حرمة التختم بالذهب على أنّ ذلك لأجل كون الخاتم لباسا لا لحصول التزيّن به.

فرع: الظاهر ثبوت التحريم مطلقا وضعاً و تكليفا فيما إذا كان مذهبا أو مموها بالذهب، لصدق لبس الذهب و الصلاة فيه عرفا، فالخاتم الذي باطنه من الحديد و ظاهره من الذهب يكون محرّما، و قد تقدّم ذلك من العلامة في التذكرة «٥» خلافا لما يظهر من بعضهم.

(١) الأعراف: ٣١.

(٢) مجمع البيان ٢: ٤١٢، الوسائل ٤: ٤٥٥. أبواب لباس المصلى ب ٥٤ ح ٥.

بروجردى، آقا حسين طباطبائي، نهاية التقرير، ٣ جلد، ه ق

نهاية التقرير؛ ج ١، ص: ٣٨٨



(٣) الكافي ٦: ٤٨٢ ح ٣، مكارم الأخلاق: ٩٥، الوسائل ٤: ٤١٦. أبواب لباس المصلي ب ٣١ ح ١ و ٢.

(٤) و هما روايتا عمار و النميرى.

(٥) تذكرة الفقهاء ٢: ٤٧٦.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٣٨٩

### تتمة: قد ظهر لك أن حرمه لبس الذهب و كذا بطلان الصلاة فيه

عند من يقول به إنما هو بالنسبة إلى الرجال، و هكذا الحرير على ما هو المشهور بين الأصحاب خلافا للصدوق، حيث يظهر منه أنه لا يختص بطلان الصلاة في الحرير بالرجال، بل يعم النساء استنادا إلى رواية «١» لا بد من التصرف فيها بالتأويل. و حينئذ فيشكل الأمر في الخنثى المشكل بناء على عدم كونه طبيعته ثلثة في أنه هل يحرم عليه لبس الذهب و الحرير و كذا الصلاة فيهما أم لا؟ ظاهر المحكى عن الشهيد في الألفية هو وجوب الاحتياط عليه «٢»، و ظاهر المصباح خلافه «٣» و إنه تجرى البراءة في حقّه، و الأقوى الأول، لأنه عالم إجمالا بثبوت واحد من التكاليف المختصة بالرجال أو النساء في حقّه. و حينئذ فيعلم إجمالا- إنه إما يجب عليه الستر و ضعا و تكليفا و إما يحرم عليه الحرير و الذهب مطلقا، فيجب الاحتياط بحكم العقل، لأنه من موارد العلم الإجمالي، إذ لا- ينحصر مورده بما إذا كان التردد من حيث المكلف به، و كذا لا يختص بما إذا كان الحكم الخاص مرددا بين شيئين أو أشياء، فالمقام نظير ما إذا علم إجمالا بغصبيّة هذا الماء أو بنجاسة ذلك الماء الواقع في إناء آخر. و توهم خروج أحد الطرفين فيما نحن فيه عن مورد الابتلاء يدفعه أن مناط الخروج عن مورده هو قبح التكليف بالنسبة إليه، و من الواضح عدم تحققه في المقام أصلا. هذا، مضافا إلى ما عرفت من عدم جريان البراءة العقلية في الشبهات الموضوعية مطلقا، كما تقدّم في حكم الصلاة في اللباس المشكوك.

(١) الفقيه ١: ١٧١ ذح ٨٠٧.

(٢) الألفية: ٤١.

(٣) مصباح الفقيه كتاب الصلاة: ١٣٩.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٣٩٠

### الأمر الخامس: شرطية الإباحة في لباس المصلي

#### إشارة

من الأمور المعبرة في لباس المصلي سواء كان ساترا أم لم يكن كذلك أن يكون مملوكا للمصلي عينا أو منفعة، أو كان مأذونا من قبل المالك في التصرف فيه، فالصلاة في الثوب المغصوب و كذا في الثوب الذي يحرم على المصلي التصرف فيه، لكونه تصرفا مال الغير بغير إذنه، و لو لم يكن مغصوبا فاسده.

و لا يخفى أن عباراتهم في مقام بيان هذا الأمر لا تشمل الصورة الثانية لأنهم ذكروا أنه يعتبر في لباسه أن لا يكون مغصوبا «١»، و من الواضح أن الغصب عبارة عن الاستيلاء على مال الغير عدوانا و لو لم يكن متصرفا فيه، و أن التصرف في مال الغير بدون إذنه حرام، و لو لم يكن غصبا لأجل عدم التسلط عليه، و وجه الشمول الاشتراك في الدليل الدال على البطلان كما سيظهر إن شاء الله تعالى.

- (١) المسائل الناصريّات: ٢٠٥، الغنية: ٦٦، المعتمد ٢: ٩٢، المنتهى ١: ٢٩٩، تذكرة الفقهاء ٢: ٤٧٦، التحرير ١: ٣٠، نهاية الأحكام ١: ٣٧٨، جامع المقاصد ٢: ٨٧، الذكرى ٣: ٤٨، روض الجنان: ٢٠٤، جواهرها لكلام ٨: ١٤١، مستند الشيعة ٤: ٣٦٠، كشف اللثام ٣: ٢٢٣.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٣٩١

ثمّ إنّ هذه المسألة كالمسألة السابقة عليها لم تكن مذكورة في الجوامع المعدّة لنقل فتاوى الأئمة عليهم السّلام، حتّى يكون ذكرها فيها كاشفا عن صدور نصّ منهم عليهم السّلام فيها، كما أنّ ظاهر الشيخ في الخلاف حيث استدلل لمذهبه بغير الإجماع والأخبار ذلك أيضا.

قال فيه: لا تجوز الصلاة في الدار المغصوبة ولا في الثوب المغصوب مع الاختيار، وأجاز الفقهاء بأجمعهم ذلك ولم يوجبوا إعادتها مع قولهم إنّ ذلك منهى عنه. إلى أن قال: دليلنا إنّ الصلاة تحتاج إلى نية بلا خلاف، ولا خلاف أنّ التصرف في الدار المغصوبة والثوب المغصوب قبيح، ولا يصح نية القربة فيما هو قبيح، وأيضا طريقته براءة الذمة تقتضى وجوب إعادتها، لأنّ الصلاة في ذمته واجبة بيقين، ولا يجوز أن يبرئها إلّا بيقين، ولا دليل على براءتها إذا صلّى في الدار والثوب المغصوبين «١». انتهى.

وحاصل الاستدلال بالدليل الأوّل أنّ صحة العبادة متوقّفة على صلاحيتها للتقرّب بها مع قصده أيضا، وإذا اتحدت مع عنوان محرّم لا تكون صالحة لذلك، ولا يتمشّى قصده من الملتفت إلى حرمة، لأنّ الفعل الصادر عن المكلف عصيانا للمولى وطغيانا عليه لا يعقل أن يكون مقربا له إليه.

وهذا لا فرق فيه بين أن نقول بجواز اجتماع الأمر والنهي، أو نقول بامتناعه، ولذا اخترنا الجواز «٢» مع اختيار بطلان العبادة فيما إذا اتحدت مع عنوان محرّم، فمجرد الحكم بالبطلان لا يكون كاشفا عن القول بالامتناع، كما يظهر من جماعة من الأصوليين، حيث نسبوا القول بعدم الجواز إلى المشهور «٣»، لما رأوا من أنّهم

(١) الخلاف ١: ٥٠٩ مسألة ٢٥٣.

(٢) نهاية الأصول (تقريرات بحث السيد البروجردى) ١: ٢٥٩.

(٣) كفاية الأصول ١: ٢٤٨ - ٢٤٩.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٣٩٢

يحكمون بالبطلان، لما عرفت من عدم الملازمة بينهما، فالأقوى في المقام هو البطلان، وإن كان الحق في تلك المسألة الجواز. هذا، ولكنّ البطلان إنّما هو فيما إذا كانت الحرمة منجزة، وأمّا في غير ذلك من موارد عدم تنجزها، كما إذا كان جاهلا بالموضوع أو الحكم، أو ناسيا، أو كان مقتضى الأصل خلافها، كما إذا كان مأذونا من المالك في التصرف في ماله سابقا وشكّ في بقائه، ففي جميع تلك الموارد تكون العبادة صحيحة، لعدم كونها مبغوضة، وعدم صدورها من المكلف على وجه العصيان والطغيان حتّى ينافى ذلك مع كونها مقربة، وهذا هو الفارق بين الموارد التي يكون فساد الصلاة فيها، لأجل اتحادها مع عنوان محرّم، وبين ما يكون فسادها لأجل عدم رعايتها بعض الموانع الأخرى، كما إذا صلّى في غير المأكل جاهلا أو ناسيا، حيث إنّ مانعيه الأوّل منحصرة بما إذا كانت الحرمة المتعلقة بالعنوان المتحد مع الصلاة خارجا منجزة على المكلف بخلاف الثاني.

ولا يخفى أنّ ما ذكرنا في وجه بطلان الصلاة في الثوب المغصوب يجرى بعينه في الصلاة في المكان المغصوب، بلا فرق بينهما أصلا كما هو واضح.

ثمّ إنّ حيث جرى في الكلام ذكر مسألة جواز الاجتماع وعدمه، فلا بأس أن نشير إلى بيان المختار فيها على سبيل الاجمال، وإن كان خارجا عن محلّ البحث والمقال، فنقول وعلى الله الاتكال:

اختلفوا في جواز اجتماع الأمر والنهي المتعلقين بعنوانين بينهما عموم من وجه، يمكن أن يتصادقا في وجود واحد بحسب سوء اختيار المكلف، على قولين نسب إلى المشهور القول بالامتناع وقد عرفت ما في هذه النسبة.

والحق هو القول بالجواز وأقوى ما استدلل به للقول بالامتناع ما أفاده المحقق

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٣٩٣

الخراساني في الكفاية.

و ملخصه: إنه لا ريب في ثبوت التضاد بين الأحكام الخمسة التكليفية في مرتبة الفعلية، لضرورة المنافاة بين البعث نحو شيء والزجر عنه، وكذا بين البعث على وجه أكيد، وبينه على وجه غير أكيد، وكذا بين مرتبتي الزجر عن شيء.

وكذا لا شك في أن متعلق التكليف فعل المكلف وما هو في الخارج صادر عنه، وذلك لأن البعث والزجر إنما يتعلق كل منهما بالوجود الخارجي، وما يصدر من المكلف في الخارج، وحينئذ فلو جاز اجتماع الأمر والنهي في واحد شخصي كما هو محل الكلام، يلزم اجتماع الضدين وكون شيء واحد معروضا بتمامه لعرضين متنافيين، لأنه بعد فرض كون متعلق الأحكام هو ما يصدر في الخارج من المكلف، يلزم كون الغسل بماء مغصوب أو الصلاة في الدار المغصوبة مثلا متعلقا لحكمين، وقد عرفت ثبوت التضاد بين الأحكام، فلا يمكن عروض اثنين منها لمعروض واحد ووجود فارد، وهل هو إلا ككون جسم معروضا بتمامه للسواد، وفي ذلك الحال معروضا بتمامه للبياض، ومن الواضح استحالته «١».

أقول: ويرد عليه أن كون الأحكام من قبيل الأعراض لفعل المكلف محل نظر بل منع، وذلك لأنه لو كانت عرضا يلزم عدم إمكان تحققها قبل وجود معروضها، كما هو الشأن في سائر الأعراض من السواد والبياض وأشباههما، ومن المعلوم ثبوت التكليف قبل أن يوجد المكلف متعلقه، إذ هو الداعي والباعث على الإيجاد فلا يمكن تقدم المتعلق عليه.

مضافا إلى أن المكلف قد لا يوجد متعلقه أصلا إماما لعصيان منه كما في التكليف الوجوبي، أو لغيره كما في التكليف التحريمي، فإن متعلقها أيضا هو

(١) كفاية الأصول ١: ٢٤٨ - ٢٤٩.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٣٩٤

الوجود كما حققناه في الأصول، وأشرنا إليه في بعض المباحث السابقة، فلو كانت عارضة للوجودات يلزم عدم إمكان تحقق العصيان في التكليف الوجوبي، وعدم إمكان تحقق الإطاعة في التكليف التحريمي أبدا، وهذا بمكان من البطلان.

وأیضا من الواضح سقوط التكليف الوجوبي مثلا- بمجرد إتيان متعلقها، فلو كانت أعراضا يلزم أن يكون ثبوت معروضها سببا لانتفائها، ونحن لا نتصور عرضا كذلك، وبالجملة فهذا المعنى مما لا يمكن الالتزام به بوجه.

والحق أن يقال: إن الأحكام منتزعة من فعل المولى عارضة له قائمة به على نحو القيام الصدوري، غاية الأمر إن لها تعلقا وإضافة إلى فعل المكلف الصادر منه في الخارج، لكونها من الأمور ذات الإضافة، كما أن لها إضافة إلى المكلف. ومن المعلوم أن تحقق الإضافة لا يتوقف على ثبوت المضاف بها.

فكما أننا نعلم الأمور التي ستوجد في الاستقبال، كذلك نحن مكلفون فعلا بالأمر الذي نوجده بعد تحقق التكليف، وحينئذ نقول: إن كان المراد بثبوت التضاد بين الأحكام كونها متضادة بحيث لا يمكن اجتماعها في آن واحد ولو كانت متعلقاتها متباينة، فبطلانه أظهر من أن يخفى. وإن كان المراد بها كونها متضادة بحيث لا يمكن اجتماعها في آن واحد مع اتحاد متعلقها فهو مسلم، ولكن لا من حيث لزوم كون الفعل معروضا لعرضين، بل من حيث امتناع قيامها كذلك بنفس المولى.

ولكن لا يخفى أن ذلك غير مفيد فيما هو بصدده، وإن كان المراد ذلك مع إمكان تصادق متعلقها في وجود واحد فنحن لا نتصور

فيه الاستحالة بوجه، بل لو قيد المولى أمره مثلا بالوجودات غير المتحددة مع عنوان محرّم، تلزم اللغوئية بعد وجود المصلحة الموجودة في سائر الأفراد في الفرد المحرّم أيضا، وعدم الاستحالة يكشف عن عدم المضادة بينها في هذه الصورة.

فالوجود الواحد بتمامه متعلق للأمر لحيثية الصلاتية التي هي تمام المأمور به،

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٣٩٥

و كذلك متعلق للنهي لحيثية كونه تصرفا في مال الغير بغير إذنه، لا أن يكون معروضا لعرضين، بل محمولا عليه الوجوب و التحريم على نحو الحمل الاشتقاقى.

و ممّا ذكرنا ظهر الفرق بين ما قلناه في مقام الجواب و بين ما يظهر من القائلين بالجواز من مقاربي عصرنا «١»، حيث إن ظاهرهم تسلّم كون الأحكام من قبيل الأعراض و ثبوت التضادّ بينها لذلك، غاية الأمر يتكلّفون في مقام الجواب لإثبات المغايرة و التنافي بين المتعلّقين، و لا يخفى أن إثباته في غاية الإشكال.

ثمّ إنّ ما ذكرنا لا ينافي القول ببطان العبادة، فيما إذا اتحدت مع عنوان محرّم كالوضوء بماء الغير، و الصلاة في المكان المغصوب، أو في الثوب كذلك، لأنّه و إن كان الأمر متعلّقا بالوجود الخارجى المنطبق عليه عنوان محرّم، إلّا أنّ صحّة العبادة مشروطة بكون الفعل صالحا لأن يتقرّب به مع قصد التقرب به أيضا.

و من الواضح أنّه لا يكاد يكون ما يصدر من المكلف على وجه العصيان و الطغيان صالحا لذلك أصلا، مع عدم إمكان قصد التقرب به مع الالتفات إلى الحرمة الموجب لتنجّزها عليه، و دعوى إنّه مستلزم لعدم كون ذلك الوجود مأمورا به مدفوعة بناء على ما يظهر من جماعه من عدم كون قصد التقرب مأخوذا في متعلّق الأمر، لا شطرا و لا شرطا، بمنع استلزامه لذلك، إذ لا منافاة بين عدم إمكان قصد التقرب و كونه مأمورا به، و أمّا بناء على ما اخترناه في الأصول من إمكان أخذه في متعلّق الأمر «٢»، فصحّة تعلّقه به إنّما هي فيما إذا كانت الحرمة غير منجّزة للجهل بالموضوع أو الحكم أو للنسيان، و أمّا مع تنجّزها فلا يكون مأمورا به، و يخرج حينئذ عن مورد النزاع فتدبر جيّدا.

(١) فوائد الأصول ١، ٢: ٣٩٦.

(٢) نهاية الأصول (تقاريرات بحث السيد البروجردى رحمه الله: ١٢٣).

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٣٩٦

### حكم الصلاة في الشمشك و النعل السندى.

قال الشيخ رحمه الله في كتاب النهاية: لا يصلّى الرجل في الشمشك (بضمّ الشين الأول و كسر الميم أو ضمّها و سكون الشين الثانى)، و لا- النعل السندى، و يستحب الصلاة في النعل العربى، و لا بأس بالصلاة في الخفّين و الجرموقين إذا كان لهما ساق «١». انتهى.

و يظهر عدم جواز الصلاة في الأوّلين من المحكى عن المفيد في المقنعة «٢»، و يظهر من المحقق في الشرائع عدم اختصاص المنع بهما بل يعمّ كل ما يستر ظهر القدم حيث قال: لا تجوز الصلاة فيما يستر ظهر القدم كالشمشك، و يجوز فيما له ساق كالجورب و الخف، و يستحب في النعل العربى «٣».

أقول: الظاهر عدم ورود نصّ بهذا المعنى و أصل إلينا مذكور في الجوامع الأربعة المتأخّرة التي بأيدينا، كما اعترف به المحقق في المعبر «٤»، بل إنّما ذكره بعض الأصحاب في الكتب الموضوعية لا- يراد الفتاوى المأثورة عن الأئمة عليهم السّلام بعين الألفاظ الصادرة عنهم، كالمقنعة، و النهاية، و هذا إنّما يكشف عن صدور نصّ منهم مذكور في الجوامع الأولية.

غاية الأمر إنه لم يضبط في الجوامع الثانوية، وحينئذ فالدليل لا يدل على أزيد من عدم جواز الصلاة في الشمشك و النعل السندی، فالحكم بعدم الجواز في كل ما يستر ظهر القدم مبنی على استظهار أن مناط النهی عنهما كونهما ساترين لظهر

(١) النهاية: ٩٨.

(٢) المقنعة: ١٥٣.

(٣) شرائع الإسلام ١: ٥٩.

(٤) المعتبر ٢: ٩٣.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٣٩٧

القدم، مع عدم سترهما للساق، إذ ما كان ساترا للظهر و الساق معا كالخف، يكون مقتضى الدليل جواز الصلاة فيه، و كذلك ما لا يكون ساترا لظهر القدم كالنعل العربي، فإنه قد ورد النص على جواز الصلاة فيه بل على استحبابها «١».

فيستظهر من ذلك أن الوجه في بطلان الصلاة فيهما، هو كونهما ساترين لظهر القدم دون الساق.

ولا يخفى ما فيه، لعدم الدليل على ذلك، إذ كما يحتمل أن يكون المنع عن الصلاة فيهما لأجل ما ذكر، يحتمل أيضا أن يكون لأجل أنهما مانعان عن وصول الإبهام، أو سائر الأصابع إلى الأرض في حال السجود، مع أنه معتبر فيه بلا ريب، و يحتمل غير ذلك من الوجوه، و حينئذ فالتعدى عنهما إلى كل ما يستر ظهر القدم فقط يحتاج إلى دليل معين للاحتمال الأول، و من المعلوم عدمه.

ثم إن الظاهر باعتبار عدم ورود لفظ الشمشك في كتب لغة العرب على ما تتبعنا أنه معرب چمشك، أو چمش، و هما على ما حكاه بعض نوع من الأحذية له رأس مانع عن وصول الأصابع إلى الأرض، بل إلى رأسه، و يستر أكثر ظهر القدم، ثم إنه بناء على التعميم هل يكون المنع مختصا بما يستر جميع ظهر القدم أو يعم ما يستر أكثره أو ولو بعضه؟

الظاهر هو الثاني كما لا يخفى، و أيضا الظاهر اختصاص الحكم بما يكون معدا لأن يمشى به، فلا يعم مثل الجورب المنسوج من القطن أو الصوف إذا لم يكن ساترا للساق. نعم الأقوى الحكم بمنع الصلاة فيهما فيما إذا لزم من الصلاة فيها الإخلال ببعض ما يعتبر فيها، كوصول الأصابع إلى الأرض أو إلى ما يتصل بها، و في غير هذه الصورة الأحوط ذلك.

(١) الغيبة للطوسي: ٣٨١-٣٨٢، الاحتجاج ج ٢: ٣٠٥، الوسائل ٣: ٤٩٠. أبواب النجاسات ب ٥٠ و ج ٤: ٤٢٧.

أبواب لباس المصلّي ب ٣٨ ح ٤.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٣٩٨

## الأمر السادس: طهارة لباس المصلّي

### إشارة

من الأمور المعتمدة في لباس المصلّي أن يكون طاهرا من الخبائث كالبول، و الدم، و غيرهما، فالصلاة في اللباس النجس في الجملة فاسدة «١»، و لا يخفى أن أكثر النصوص الواردة في هذا الباب إنما تدلّ على بطلان الصلاة في بعض أفراد النجاسات، و أما الروايات الدالة على حكم الصلاة في الثوب النجس و أمثاله من العناوين العامة الشاملة لجميع النجاسات فقليلة بالإضافة إلى الأولى.

و لا بأس بالتيمّن بإيراد بعضها مثل ما رواه الشيخ عن الحسين بن سعيد، عن حمّاد، عن حريز، عن زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «لا صلاة إلّا بطهور و يجزيك عن الاستنجاء ثلاثة أحجار، بذلك جرت السنّة من رسول الله صلّى الله عليه و آله، و أمّا البول

فإنه لا بد من غسله» (٢) فإن الظاهر بقريته الذليل أنه لا تختص الطهارة المعتبرة في

(١) الخلاف ١: ٤٧٢ مسألة ٢١٧، السرائر ١: ١٨٣، المعتمر ١: ٤٤١، المنتهى ١: ١٨٢، تذكرة الفقهاء ٢: ٤٧٧ مسألة ١٢٦، الذكرى ٣: ٤٩، روض الجنان: ١٦٨، مستند الشيعة ٤: ٢٥٢.

(٢) التهذيب ١: ٤٩ ح ١٤٤ و ص ٢٠٩ ح ٦٠٥، الاستبصار ١: ٥٥ ح ١٦٠، الوسائل ١: ٣١٥. أبواب أحكام الخلوة ب ٩ ح ١. نهاية التقرير، ج ١، ص: ٣٩٩

الصلاة بالطهارة من الأحداث، بل تعم الطهارة من مطلق الخبائث كما لا يخفى.

و ما رواه الشيخ بالسند المذكور عن زرارة قال: قلت له: أصاب ثوبي دم رعاف أو غيره أو شيء من منى - إلى أن قال: - قلت: فإن لم أكن رأيت موضعه و علمت أنه أصابه فطلبتة فلم أقدر عليه، فلما أن صليت وجدته. قال: «تغسله و تعيد». قلت: فإن ظننت أنه قد أصابه و لم أتيقن ذلك فنظرت فلم أر فيه شيئاً، ثم صليت فرأيت فيه. قال: «تغسله و لا تعيد الصلاة». قلت: لم ذاك؟ قال: «لأنك كنت على يقين من طهارتك ثم شككت، فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك أبداً.» (١).

فإن السؤال و إن كان عن الصلاة في الثوب الذي شك في إصابه الدم و المنى إياه، إلا أن الجواب باعتبار اشتماله على ذكر الطهارة من دون التقييد بشيء يدل على اعتباره الطهارة مطلقاً في صحة الصلاة.

و مما يدل على ذلك أيضاً ما رواه الشيخ عن سعد، عن أحمد بن محمد، عن الحسن بن محبوب، عن عبد الله بن سنان قال: «سأل أبي أبا عبد الله عليه السلام و أنا حاضر: إنني أعير الذمي ثوبي و أنا أعلم أنه يشرب الخمر، و يأكل لحم الخنزير، فيردّه عليّ، فأغسله قبل أن أصلي فيه؟ فقال أبو عبد الله عليه السلام: «صل فيه و لا تغسله من أجل ذلك، فإنك أعرته إياه و هو طاهر، و لم تستيقن أنه نجسه، فلا بأس أن تصلي فيه حتى تستيقن أنه نجسه» (٢) و دلالتها على اعتبار طهارة الثوب و عدم كونه نجسا ظاهراً.

و مثلها ما رواه أيضاً عن محمد بن علي بن محبوب، عن أحمد بن محمد، عن

(١) التهذيب ١: ٤٢١ ح ١٣٣٥، الاستبصار ١: ١٨٣ ح ٦٤١، علل الشرائع: ٣٦١، الوسائل ٣: ٤٧٧. أبواب النجاسات ب ٤١ ح ١.

(٢) التهذيب ٢: ٣٦١ ح ١٤٥٩، الاستبصار ١: ٣٩٢ ح ١٤٩٧، الوسائل ٣: ٥٢١. أبواب النجاسات ب ٧٤ ح ١.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٤٠٠

الحسن بن محبوب، عن العلاء، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن الرجل يصيب ثوبه الشيء ينجسه فينسى أن يغسله فيصلّي فيه، ثم يذكر أنه لم يكن غسله، أ يعيد الصلاة؟ قال: «لا يعيد، قد مضت الصلاة و كتبت له» (١)، فإن الحكم المذكور في الجواب و إن كان مخالفاً لما هو المشهور من وجوب الإعادة في هذه الصورة، إلا أنه يعلم من السؤال و الجواب مفروغية اعتبار الطهارة من كل قدر في صلاة الصلاة.

و منها: ما رواه أيضاً عن سعد بن عبد الله، عن محمد بن الحسين، عن أيوب بن نوح، عن صفوان بن يحيى و عن محمد بن يحيى الصيرفي، عن حماد بن عثمان، عن عمّن رواه، عن أبي عبد الله عليه السلام في الرجل يصلّي في الخف الذي قد أصابه القذر، فقال: «إذا كان ممّا لا تتم فيه الصلاة فلا بأس» (٢). فإن مفهومها يدل على مانعية القذارة و شرطية عدمها مطلقاً.

و منها: ما رواه أيضاً عن محمد بن الحسين، عن علي بن أسباط، عن إبراهيم بن أبي البلاد، عن عمّن حدّثهم، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لا بأس بالصلاة في الشيء الذي لا تجوز الصلاة فيه وحده يصيبه القذر مثل القلنسوة و التكة و الجورب» (٣).

و منها: ما رواه أيضاً عن المفيد، عن محمد بن أحمد بن داود، عن أبيه، عن علي بن الحسين و محمد بن يحيى، عن محمد بن أحمد بن يحيى، عن العباس بن معروف أو غيره، عن عبد الرحمن بن أبي نجران، عن عبد الله بن سنان، عن عمّن أخبره، عن أبي عبد الله عليه



السَّلام أنه قال: «كل ما كان على الإنسان أو معه مما لا تجوز الصلاة فيه وحده فلا بأس أن يصلّى فيه، وإن كان فيه قدر مثل القلنسوة والتكّة و الكمرّة

- (١) التهذيب ١: ٤٢٣ ح ١٣٤٥، و ج ٢: ٣٦٠ ح ١٤٩٢، الاستبصار ١: ١٨٣ ح ٦٤٢، الوسائل ٣: ٤٨٠. أبواب النجاسات ب ٤٢ ح ٣.  
 (٢) التهذيب ٢: ٣٥٧ ح ١٤٧٩، و ج ١: ٢٧٤ ح ٨٠٧ بإسناد آخر عن أيوب بن نوح، الوسائل ٣: ٤٥٦. أبواب النجاسات ب ٣١ ح ٢.  
 (٣) التهذيب ٢: ٣٥٨ ح ١٤٨١، الوسائل ٣: ٤٥٦. أبواب النجاسات ب ١ ح ٤.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٤٠١

و النعل و الخفّين و ما أشبه ذلك» (١).

و بالجملة: فالظاهر أنّ اعتبار الطهارة من كل نجاسة و قذاره في صحّة الصلاة كان أمرا مفروغا عنه، مضافا إلى أنّه لم يخالف فيه أحد من الأصحاب رضوان الله عليهم، إلّا أنّه يقع الكلام في شمول تلك الأدلّة لما إذا كان محمول المصلّى نجسا و أنّه هل تعتبر طهارة المحمول أيضا أم لا؟

لا يبعد أن يقال بدلالة الرواية الثانية المتقدّمة على ذلك لأنّه و إن كان مورد السؤال فيها هو ظن إصابتها الثوب الدم أو المنى، كما هو ظاهر صدر الرواية، إلّا أنّ إسناد الطهارة إلى نفس السائل لا إلى ثوبه كما فعله الإمام عليه السّلام في الجواب حيث قال: «لأنّك كنت على يقين من طهارتك»، ربّما يدلّ على أنّ المعتبر في صحّة الصلاة هو كون المصلّى طاهر.

غاية الأمر أنّ صدقه يتوقف على طهارة بدنه و ثوبه معا، و لا يتحقّق بمجرد طهارة بدنه فقط، و إلّا لم يصحّ الاسناد مع نجاسة الثوب كما هو واضح، و بالجملة فالظاهر من الرواية أنّ المعتبر في صحّة الصلاة كون المصلّى طاهرا، و يتوقف ذلك على طهارة ثوبه و بدنه، و إذا كان الأمر كذلك، أي إذا كانت نجاسة الثوب موجبة لعدم كون المصلّى طاهرا.

فمن المعلوم أنّه لا فرق في ذلك بين ما إذا كان ثوبه نجسا أو كان ما استصحبه كذلك، إذ الوجه في صحّة هذا الإطلاق هو كون المصلّى ملابسا له بلا خصوصيّة للثوب أصلا فلو كان محمولا نجسا لا تصحّ إسناد الطهارة إليه أيضا، مضافا إلى أنّ العرف إذا ألقى إليه هذا المعنى - و هو اعتبار الطهارة في الثوب - لا يفهم منه الاختصاص، و تكون خصوصيّة الثوبية ملغاة بنظره.

- (١) التهذيب ١: ٢٧٥ ح ٨١٠ الوسائل ٣: ٤٥٦. أبواب النجاسات ب ٣١ ح ٥.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٤٠٢

و ربّما يدلّ على شمول الحكم للمحمول الرواية الأخيرة الدالّة بمفهومها على ثبوت البأس إذا كان الشئ المصاحب للمصلّى الذي لا تتمّ الصلاة فيه وحده نجسا، ثمّ إنّ بناء على ما ذكرنا من أنّ المعتبر في صحّة الصلاة هو كون المصلّى طاهرا و متّصفا بهذه الصفة، و إنّ طهارة الثوب من مراتب طهارة نفسه، يمكن القول ببطان صلاة المضطجع و المستلقى الذي يصلّى على شئ نجس أو كان عليه شئ نجس مما لا يعدّ ثوبا، سيّما إذا كانا ساترين له.

بخلاف ما إذا كان ثوبه الذي يصلّى فيه متّصلا بما يكون نجسا، سيّما إذا لم يتحرّك بحرّكته، كما إذا تعمّم بطرف ثوب يكون طرفه الآخر الواقع على الأرض نجسا. و كما إذا كان لباسه طويلا في الغاية بحيث كان طوله ضعف طول بدنه، أو أزيد، أو أنقص مثلا، فإنّه لا يعدّ الشئ النجس ملابسا للمصلّى في هاتين الصورتين و نظائرها، بخلاف القسم الأوّل. هذا، و لو قلنا بأنّ المعتبر في الصلاة طهارة البدن و الثوب بما هو ثوب، أمكن القول بعدم البطان فيه أيضا كما لا يخفى.

**هل تعتبر الطهارة في ما لا تتمّ الصلاة فيه؟**



قد عرفت أن اعتبار الطهارة في الصلاة ممّا قام عليه الإجماع، ويدلّ عليه الروايات الكثيرة «١»، ولكن ذلك إنّما هو بالنسبة إلى ما تتم الصلاة فيه وحده، وأمّا في غيره ممّا لا تجوز الصلاة فيه منفردا، فالظاهر عدم اعتبار طهارته. والنصوص و الفتاوى «٢» متطابقتان على ذلك، وقد تقدّم بعض الروايات الدالة

(١) الوسائل ١: ٣١٥. أبواب أحكام الخلوة ب ٩.

(٢) الخلاف ١: ٤٧٩ مسألة ٢٢٣، الانتصار: ١٣٦، السرائر ١: ٢٦٤، تذكرة الفقهاء ٢: ٤٨١ مسألة ١٢٧، مستند الشيعة ٤: ٢٨١ - ٢٨٤.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٤٠٣

عليه في صدر المبحث، ويدلّ عليه أيضا ما رواه الشيخ عن محمد بن علي بن محبوب، عن محمد بن الحسين، عن علي بن أسباط، عن علي بن عقبة، عن زرارة، عن أحدهما عليهما السلام قال: «كل ما كان لا تجوز فيه الصلاة وحده فلا بأس بأن يكون عليه الشيء مثل القلنسوة والتكّة والجورب» «١».

وما رواه أيضا عن سعد، عن الحسن بن علي، عن عبد الله بن المغيرة، عن الحسن بن موسى الخشاب، عن علي بن أسباط، عن ابن أبي ليلى، عن زرارة قال:

قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إن قلنسوتي وقعت في بول فأخذتها فوضعتها على رأسي ثمّ صليت فقال عليه السلام: «لا بأس» «٢».

هذا، ولكن يقع الكلام في أن المراد بما لا تتمّ فيه الصلاة وحده، هل هو الشيء الذي لا يكون ساترا للعودة ولو مع تغيير هيئته و تبديل مكانه، أو الشيء الذي لا يكون ساترا إذا لم تتغير هيئته، و لو مع تبديل مكانه، أو ما يكون كذلك إذا لم تتغير هيئته، و لم يبدل مكانه الذي جعل ذلك الشيء لباسا له، فعلى الأول لا تكون العمامة بل الخفّ و الجورب، بل التّكّة في بعض الموارد ممّا لا تتمّ فيه الصلاة، مع أن الثلاثة الأخيرة مذكورة في الروايات المتقدمة من جملة الأمثلة لذلك، و الأولى و إن لم تكن مذكورة فيها إلّا أنها مذكورة في الرواية الواردة في الفقه الرضوي «٣»، مضافا إلى أن الصدوق أفتى بعدم كون نجاستها مضرّة بصحة الصلاة كسائر ما لا تتمّ «٤»، فهذا الاحتمال في غاية البعد، و يدور الأمر بين الاحتمالين الأخيرين.

و الأظهر هو الاحتمال الثاني الذي مرجعه إلى أن المراد بما لا تتمّ فيه الصلاة هو

(١) التهذيب ٢: ٣٥٨ ح ٤٨٢، الوسائل ٣: ٤٥٥. أبواب النجاسات ب ٣١ ح ١.

(٢) التهذيب ٢: ٣٥٧ ح ١٤٨٠، الوسائل ٣: ٤٥٦. أبواب النجاسات ب ٣١ ح ٣.

(٣) فقه الرضا عليه السلام: ٩٥، المستدرک ٣: ٢٠٨. أبواب لباس المصلّي ب ١٤ ح ١.

(٤) الفقيه ١: ٤٢ ح ١٦٧.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٤٠٤

ما لا يكون ساترا للعودة مع هيئته الفعلية، و لو مع تبديل موضعه الذي جعل ذلك لباسا له، و عليه فيدخل القميص القصير الذي لا يستر العورة كما هو المتداول بين الأعاجم فيما يعتبر طهارته.

وجه الأظهرية - مضافا إلى فهم المشهور ذلك - ما يستفاد من المرسلّة المتقدمة «١»، حيث أنّها تدلّ بظاها على أن الخفّ على قسمين: قسم يستر العورة و تتمّ الصلاة فيه، و قسم لا يكون كذلك، و لو كان المراد ممّا لا يتمّ هو الاحتمال الثالث، لكان الخفّ منحصرًا في القسم الثاني، إذ الظاهر أنّ الخفّ لا يستر أزيد من الساق لو لم يبدل مكانه، و أيضا يلزم أن يكون المحمول ممّا لا تتمّ دائما، إذ ليس شأنه أن يستر العورة مع كونه محمولا، و إلّا لم يكن بمحمول، فالأظهر هو الاحتمال الثاني.

ثمّ إنّ التفصيل بين ما تتمّ و ما لا تتمّ، بعدم اعتبار طهارة الثاني في صحة الصلاة، لا يختص بالشوب، بل يجري في المحمول أيضا، بناء

على شمول الأدلة الدالة على اعتبار الطهارة له أيضا، كما استظهرناه آنفا، وجه عدم الاختصاص واضح، لو استندنا في اعتبار طهارة المحمول إلى مرسله عبد الله بن سنان المتقدم «٢»، إذ جعل المحمول فيها مرادفا للثوب، وفضل في كليهما بين ما تتم وما لا تتم. وأما لو استندنا في ذلك إلى ما يستفاد من صحيحة زرارة المتقدم «٣»، من أن ظاهرها باعتبار إسناد الإمام عليه السلام الطهارة إلى نفس المصلي أن المعتبر في صحة الصلاة هو طهارة المصلي، غاية الأمر أن طهارة الثوب من مراتب طهارة الشخص، ومن المعلوم أن ذلك باعتبار ملابسته للمصلي وهو لا يختص بالثوب، بل يعم المحمول، أو استندنا إلى أن خصوصية الثوب ملغاة بنظر العرف، أو إلى أنه

(١) الوسائل ٣: ٤٥٦. أبواب النجاسات ب ٣١ ح ٢.

(٢) الوسائل ٣: ٤٥٦. أبواب النجاسات ب ٣١ ح ٥.

(٣) الوسائل ٣: ٤٧٧. أبواب النجاسات ب ٤١ ح ١.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٤٠٥

تصدق الصلاة في النجس إذا كان المحمول نجسا، كما يظهر من الشيخ «١»، فوجه عدم الاختصاص اتحاد مناط شمول الحكم، و خروج بعض الأفراد عن تحته كما لا يخفى.

ثم إن الحلّي في السرائر بعد أن اعتبر في صحة الصلاة أن يكون ثوب المصلي و بدنه طاهرا خاليا من النجاسات، و بعد ذهابه إلى أن ما لا تتم الصلاة فيه من جميع الملابس، و ما يطلق عليه اسم الملبوس تجوز فيه الصلاة، و إن كان عليه نجاسة، قال:

و أما ما لا يكون ملبوسا و لا يطلق اسم الملبوس عليه لا تجوز الصلاة فيه إذا كان فيه نجاسة، لأنه يكون حاملا للنجاسة، و الأول خرج بالإجماع من الفرقة على ذلك «٢». انتهى.

و مراده بالأول هو ما لا تتم الصلاة فيه من الملابس الذي حكم بجواز الصلاة فيه، و إن كانت عليه نجاسة، و ظاهره اختصاص التفصيل بين ما لا تتم و غيره بخصوص الملابس، و كون اعتبار الطهارة في المحمول عامّا غير مقيد بما إذا كان ممّا لا تتم الصلاة فيه وحده.

و قد عرفت أنه لا فرق بين الثوب و المحمول في اعتبار طهارتهما إذا كانا ممّا تتم، و عدم اعتبار طهارتهما إذا كان ممّا لا تتم، لأن ما يدل على إخراج بعض أفراد الثوب يدل على تقييد الحكم في المحمول أيضا. هذا لو قلنا بأن المحمول على قسمين: قسم تتم الصلاة فيه وحده، و قسم لا يكون كذلك، بناء على أن المراد بما لا تتم هو الوجه الثاني من الوجوه الثلاثة المتقدمه، كما استظهرناه.

و أما بناء على أن يكون المراد هو الوجه الثالث، و هو أن يكون المراد الشيء الذي لا يستر العورة مع كونه باقيا على هيأته الفعلية، و لم يبدل موضعه الذي جعل لباسا، فلا يكون المحمول على قسمين، بل يكون دائما ممّا لا تتم مع بقائه على صفة

(١) الخلاف ١: ٥٠٣ مسألة ٢٤٤.

(٢) السرائر ١: ٢٦٤.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٤٠٦

المحمولية، و حينئذ فيمكن القول بما ذهب إليه الحلّي كما لا يخفى.

ثم إن الحكم ببطالان الصلاة فيما لم يكن ملبوسا للمصلي، بل كان محمولا له مع كون المأخوذ أولا في مقام بيان ما هو المعتبر في صحة الصلاة هي طهارة الثوب و البدن، ممّا يدل على أن المراد بالثوب ليس ما يكون مقابلا للمحمول، بل المراد به كل ما يكون ملبوسا للمصلي، أعنى ممّا يكون محيطا به أو مستصحبا له، و هذا أيضا ممّا يؤيد ما استظهرناه سابقا من اعتبار طهارة المحمول، حيث

يشعر بكون مراد الفقهاء من الثوب هو الأعم من المحمول كما هو غير خفى.

### لو شك في طهارة ثوب و صلى فيه، فانكشف أنه كان نجسا لا يجب عليه الإعادة

لو شك في طهارة بدنه أو ثوبه أو غيرهما مما تعتبر طهارته في الصلاة، فإن كان منشأ الشك هو عدم النص أو إجماله أو تعارضه، و بالجملة كانت الشبهة حكمية، فسيجىء الكلام فيه إن شاء الله تعالى، و إن كان منشؤه اشتباه الأمور الخارجية، فإن كان مسبوقا بالطهارة أو النجاسة فالمرجع هو استصحابهما.

و إن لم يكن كذلك فالمرجع هي قاعدة الطهارة، فإن صلى مع استصحاب الطهارة أو قاعدتها، و لم ينكشف الخلاف إلى الأبد، فلا إشكال في صحة صلاته و كونها هي المأمور به لا أنه يكون معذورا، في ترك الصلاة إذا كانت مع النجاسة واقعا، و إن انكشف الخلاف، فتارة يكون انكشاف الخلاف بعد الفراغ من الصلاة، و اخرى في أثنائها.

أما الأول: فالظاهر عدم وجوب الإعادة عليه لقاعدة الإجزاء المحققة في الأصول، و حاصلها أن المأمور به بالأمر الواقعي الثانوي، أو بالأمر الظاهري يقتضى الإجزاء

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٤٠٧

بالنسبة إلى الأمر الواقعي الأولي، لأن الظاهر أن الأصول العمليّة مثلا ناظرة إلى أن الصلاة فيما يشك طهارته من الثوب و البدن مثلا هي الصلاة المأمور بها.

و بالجملة: تدلّ على توسعة المأمور به المقيد بإحراز الطهارة، و إن مجرد الشك في حصول القيد يكفى في تحقّق الامتثال المسقط للأمر، فيرجع إلى عدم كون الطهارة الواقعيّة معتبرة في حقّ الشاكّ فيها، و أن صلاته هي الصلاة الفاقدة للطهارة، و بها يكون مطيعا للمولى ممتثلا لأمره، و من المعلوم أن الشك المأخوذ في مجراها ليس الشك الباقي إلى الأبد، حتى لو انكشف أحد الطرفين كشف ذلك عن عدم تحقّق موضوعها.

إذ بناء عليه لا يكون الشاكّ الفعلي عالما بتحقّق موضوعها حتى تجرى في حقه قاعدة الطهارة أو أصالتها، و الضرورة قاضية بخلاف ذلك، فإذا كان موضوعها مطلق الشك و لو تبدّل إلى اليقين بأحد الطرفين، و قد عرفت أن ظاهرها هو كون دائرة المأمور به غير مضيقّة بالعلم بوجود القيد مثلا، يظهر وجه اقتضاؤها للإجزاء و عدم وجوب الإعادة أو القضاء.

و ممّا ذكرنا ظهر أن الأمر الظاهري لا يكون أمرا في قبال الأمر الواقعي، بل مدلوله هو توسعة المأمور به، و لذا اعترضنا في الأصول عليهم، حيث إنهم بعد تقسيم الأمر إلى الواقعي الأولي، و الواقعي الثانوي و الظاهري، يقولون إن اقتضاء المأمور به بكلّ أمر بالنسبة إلى أمره ممّا لا مجال للإشكال فيه.

و محصل الاعتراض أن الأمر الواقعي الثانوي، و كذا الأمر الظاهري لا يكون أمرا في قبال الأمر الواقعي الأولي، لأنّ من المعلوم أنه إذا دخل وقت الظهر مثلا لا يتوجّه إلى المكلف إلّا الأمر المتعلّق بصلاة الظهر، غاية الأمر أنه قد علم من الدليل أنه لو كان المصلّي واجدا للماء، يتوقف انطباق عنوان الصلاة على المأتي به من الأفعال و الأقوال على الطهارة المائيّة، و لو لم يكن واجدا له يتوقف ذلك على

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٤٠٨

الطهارة الترابيّة.

و كذلك يتوقف صدق عنوانها بالنسبة إلى غير الشاكّ في طهارة ثوبه أو بدنه على إحراز الطهارة، و بالنسبة إلى الشاكّ يكفى الاعتماد على استصحاب الطهارة أو قاعدتها، فالأدلة الدالّة على الأوامر الاضطراريّة، أو الأمارات الظنيّة، أو الأصول العمليّة إنّما هي ناظرة إلى توسعة المأمور به، و إن تحقّقه لا يتوقف على إحراز ما جعل شرطا أو جزء في غير حال الاضطرار أو الشك، لا أن يكون مدلولها معذوريّة المكلف في ترك أصل الصلاة، إذ الظاهر أن ادعاء احتمال كون المكلف الذي اعتمد على الأصول ممّن لم يصلّ

أصلاً فيما إذا لم ينكشف الخلاف ممّا لا يصدر من أحد، وقد عرفت أنّ الشكّ المعتبر في جريان الأصول و الأمارات ليس الشكّ الباقي للتالي، بل مطلق الشكّ و لو انكشف الخلاف.

و من الواضح عدم الفرق بينهما أصلاً، فإذا كان فعل من لم ينكشف له الخلاف منطبقاً لعنوان الصلاة، فغيره أيضاً لا يكون تاركاً لها معذوراً في تركها، بل الصلاة في حقّه هي ما أتى به من الأفعال مطابقاً لما تقتضيه الأمانة أو الأصل الجارى في حقّه، فظهر من جميع ذلك أنّه لا يجب الإعادة على من صلّى في النجاسة شاكّاً فيها اعتماداً على الأصل، و لو انكشف الأمر بعد الفراغ عنها.

و يدلّ على ذلك أيضاً ما وردت من الروايات الواردة في هذا الباب:

منها: ما رواه الكليني عن أبي بصير، عن أبي عبد الله عليه السّلام في رجل صلّى في ثوب فيه جنباً ركعتين ثمّ علم به، قال: «عليه أن يبتدئ الصلاة». قال: و سألته عن رجل صلّى و في ثوبه جنباً أو دم حتّى فرغ من صلاته ثمّ علم؟ قال: «مضت صلاته و لا شيء عليه» (١).

(١) الكافي ٣: ٤٠٥ ح ٦، التهذيب ٢: ٣٦٠ ح ١٤٨٩، الاستبصار ١: ١٨١ ح ٦٣٤، الوسائل ٣: ٤٧٤. أبواب النجاسات ب ٤٠ ح ٢.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٤٠٩

و منها: ما رواه أيضاً عن عبد الله بن سنان قال: سألت أبا عبد الله عليه السّلام عن رجل أصاب ثوبه جنباً أو دم؟ قال: «إن كان قد علم أنّه أصاب ثوبه جنباً أو دم قبل أن يصلّى ثمّ صلّى فيه و لم يغسله فعليه أن يعيد ما صلّى، و إن كان لم يعلم به فليس عليه إعادة، و إن كان يرى أنّه أصابه شيء فنظر فلم ير شيئاً أجزأه أن ينضح بالماء» (١).

و منها: رواية عبد الرحمن بن أبي عبد الله قال: سألت أبا عبد الله عليه السّلام عن الرجل يصلّى و في ثوبه عذرة من إنسان أو ستور أو كلب أ يعيد صلاته؟ قال عليه السّلام: «إن كان لم يعلم فلا يعيد» (٢). و فيه دلالة على عدم البأس و لو كانت النجاسة عذرة ما لا يؤكل لحمه، بل و إن كان نجس العين.

و منها: رواية عيص بن القاسم قال: سألت أبا عبد الله عليه السّلام عن رجل صلّى في ثوب رجل أياماً، ثمّ إن صاحب الثوب أخبره أنّه لا يصلّى فيه؟ قال: «لا يعيد شيئاً من صلاته» (٣).

و منها: رواية أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السّلام قال: «إن أصاب ثوب الرجل الدم فصلّى فيه و هو لا يعلم فلا إعادة عليه، و إن هو علم قبل أن يصلّى فنسى و صلّى فيه فعليه الإعادة» (٤).

و منها: ما رواه في قرب الاسناد عن عليّ بن جعفر، عن أخيه موسى بن

(١) الكافي ٣: ٤٠٦ ح ٩، التهذيب ٢: ٣٥٩ ح ١٤٨٨، الاستبصار ١: ١٨٢ ح ٦٣٦، الوسائل ٣: ٤٧٥. أبواب النجاسات ب ٤٠ ح ٣.

(٢) الكافي ٣: ٤٠٤ ح ٢ و ص ٤٠٦ ح ١١، التهذيب ٢: ٣٥٩ ح ١٤٨٧، الاستبصار ١: ١٨٠ ح ٦٣٠، الوسائل ٣:

٤٧٥. أبواب النجاسات ب ٤٠ ح ٥.

(٣) الكافي ٣: ٤٠٤ ح ١، التهذيب ٢: ٣٦٠ ح ١٤٩٠، الاستبصار ١: ١٨٠ ح ٦٣١، الوسائل ٣: ٤٧٥. أبواب النجاسات ب ٤٠ ح ٦.

(٤) التهذيب ١: ٢٥٤ ح ٧٣٧، الاستبصار ١: ١٨٢ ح ٦٣٧، الوسائل ٣: ٤٧٦. أبواب النجاسات ب ٤٠ ح ٧.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٤١٠

جعفر عليهما السّلام قال: سألته عن الرجل احتجم فأصاب ثوبه دم فلم يعلم به حتى إذا كان من الغد كيف يصنع؟ فقال: إن كان رآه فلم يغسله فليقض جميع ما فاته على قدر ما كان يصلّى و لا ينقص منه شيء، و إن كان رآه و قد صلّى فليعتدّ بتلك الصلاة ثمّ يغسله» (١).

و منها: صحيحة زرارة المتقدمة المشتملة على قوله: «قلت: فإن ظننت أنه قد أصابه و لم أتقن ذلك فظنرت فلم أر فيه شيئا، ثم صليت فرأيت فيه؟ قال: تغسله و لا تعيد الصلاة. قلت: لم ذاك؟ قال: لأنك كنت على يقين من طهارتك ثم شككت فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك أبدا.» (٢).

و لا- يخفى أن الجواب عن سؤال الوجه لعدم وجوب الإعادة في مفروض السائل بجريان استصحاب الطهارة قبل الشروع في الصلاة مما يدل على أن اقتضاء الأمر الظاهري للإجزاء كان أمرا مسلما مفروغا عنه، و لا ينبغي الارتياح فيه.

و منها: رواية محمد بن مسلم عن أحدهما عليهما السلام قال: سألته عن الرجل يرى في ثوب أخيه دما و هو يصلي؟ قال: لا يؤذنه حتى ينصرف.» (٣). فإنه لو كانت الصلاة الواقعة في النجاسة واقعا مع عدم العلم بها فاسدة لما كان إخباره بنجاسة ثوب أخيه إيذاء له كما لا يخفى.

و مع وجود هذه الروايات الكثيرة الدالة على عدم وجوب الإعادة مع الجهل بوقوع الصلاة في النجاسة لا اعتبار بما يدل بظاهره على خلاف ذلك، خصوصا مع اعتضاد الطائفة الأولى بعمل الأصحاب عليها، و استنادهم إليها، و بالشهرة المحققة

(١) قرب الإسناد: ١٧٧ ح ٧٩٦، الوسائل ٣: ٤٧٧. أبواب النجاسات ب ٤٠ ح ١٠.

(٢) الوسائل ٣: ٤٧٧. أبواب النجاسات ب ٤١ ح ١.

(٣) الكافي ٣: ٤٠٦ ح ٨، التهذيب ٢: ٣٦١ ح ١٤٩٣، الوسائل ٣: ٤٧٤. أبواب النجاسات ب ٤٠ ح ١.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٤١١

على وفاقها (١).

و من تلك الروايات رواية وهب بن عبد ربه عن أبي عبد الله عليه السلام في الجنابة تصيب الثوب و لا يعلم به صاحبه فيصلى فيه ثم يعلم بعد ذلك؟ قال: «يعيد إذا لم يكن علم» (٢).

و منها: رواية أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن رجل صلى و في ثوبه بول أو جنابة؟ فقال: «علم به أو لم يعلم، فعليه إعادة الصلاة إذا علم» (٣).

هذا مضافا إلى أن تقييد الإعادة بما إذا لم يكن علم كما في الرواية الأولى الظاهر في عدم وجوبها مع عدمه، و هي صورة العلم بالنجاسة، ربما يدل على كون الصادر من الإمام عليه السلام كلمة «لا يعيد»، فسقطت كلمة «لا» سهوا من الراوي أو الناسخ، و يحتمل بعيدا الحمل على الاستفهام الإنكارى كما احتمله صاحب الوسائل.

و كيف كان، فهذان الخبران يدلان على وجوب الإعادة بالظهور، و الأخبار السابقة تدل على عدم الوجوب بالصراحة، فهي مقدمة عليهما، و دعوى أن ثاني الخبرين صريح في الوجوب، باعتبار ذكر العالم أيضا، مدفوعة بما حققناه في محله، من أن ظهور الأمر في الوجوب إنما هو من قبيل ظهور الفعل، و إلا فصيغته لا تدل إلا على إنشاء الطلب المشترك بين الوجوب و الاستحباب.

ثم إنه لا فرق في الحكم المذكور- و هو عدم وجوب الإعادة- بين من علم بعد الفراغ من الصلاة بوقوعها في النجاسة، و بين من علم بالنجاسة و احتمل حدوثها بعد الصلاة، كما أنه لا فرق في الأول بين من كان غافلا حين الشروع فيها عن

(١) النهاية: ٥٢ و ٩٤، المقنعة: ١٤٩، السرائر ١: ١٨٣، المعبر ١: ٤٤٢، المنتهى ١: ١٨٣، شرائع الإسلام ١: ٥٤، مدارك الأحكام ٢: ٣٤٨.

(٢) التهذيب ٢: ٣٦٠ ح ١٤٩١، الاستبصار ١: ١٨١ ح ٦٣٥، الوسائل ٣: ٤٧٦. أبواب النجاسات ب ٤٠ ح ٨.

(٣) التهذيب ٢: ٢٠٢ ح ٧٩٢، الاستبصار ١: ١٨٢ ح ٦٣٩، الوسائل ٣: ٤٧٦. أبواب النجاسات ب ٤٠ ح ٩.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٤١٢

نجاسة ثوبه أو بدنه، و بين من كان ملتفتا مترددا فيها، لأنه مضافا إلى دلالة بعض الروايات المتقدمة عليه يجرى في حقه أيضا قاعدة الطهارة، إذ مدلولها وجوب ترتيب آثار النجاسة في صورة العلم بها، و أمّا مع عدمه سواء كان مترددا أو غافلا لا تجرى أحكام النجاسة.

و قد عرفت أنها تقتضى الإجزاء، و كذا لا فرق في الثانى المتردد بين صورتى الفحص و عدمه، لإطلاق الأخبار المتقدمة المعتضدة بالشهرة المحققة.

هذا، و يظهر من بعض الروايات التفصيل فى الحكم المذكور بين الناظر و غيره، مثل ما رواه محمد بن مسلم عن أبى عبد الله عليه السلام قال: ذكر المنى فشدده فجعله أشد من البول، ثم قال: «إن رأيت المنى قبل أو بعد ما تدخل فى الصلاة فعليك إعادة الصلاة، و إن أنت نظرت فى ثوبك فلم تصبه ثم صليت فيه ثم رأيت بعد فلا إعادة عليك، و كذلك البول» «١». فإن مفهومها يدل على أنه لو لم يتفحص و لم ينظر فى ثوبه فيجب عليه إعادة.

و ما رواه الكليني عن محمد بن يحيى، عن الحسن بن على بن عبد الله، عن عبد الله بن جبلة، عن سيف، عن ميمون الصيقل، عن أبى عبد الله عليه السلام قال: قلت له:

رجل أصابته جنابة بالليل فاغتسل، فلما أصبح نظر فإذا فى ثوبه جنابة؟ فقال عليه السلام:

«الحمد لله الذى لم يدع شيئا إلّا و له حد، إن كان حين قام نظر فلم ير شيئا فلا إعادة عليه، و إن كان حين قام لم ينظر فعليه إعادة» «٢».

هذا، و من هنا قد يفصل بين صورتى الفحص و عدمه، و يجعل هذان الخبران

(١) التهذيب ١: ٢٥٢ ح ٧٣٠ و ج ٢: ٢٢٣ ح ٨٨٠، الفقيه ١: ١٦١ ح ٧٥٨، الوسائل ٣: ٤٧٨. أبواب النجاسات ب ٤١ ح ٢.

(٢) الكافي ٣: ٤٠٦ ح ٧، التهذيب ٢: ٢٠٢ ح ٧٩١ و ج ١: ٤٢٤ ح ١٣٤٦، الاستبصار ١: ١٨٢ ح ٦٤٠، الوسائل ٣:

٤٧٨. أبواب النجاسات ب ٤١ ح ٣.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٤١٣

شاهدين للجمع بين الأخبار الكثيرة المتقدمة الدالة على الإجزاء و عدم وجوب إعادة مطلقا، و بين الروايتين المتقدمتين الداليتين على عدم الإجزاء، و عدم الفرق فى وجوب إعادة بين العالم بالنجاسة قبل الصلاة و الجاهل بها، بحمل الطائفة الأولى على صورة الفحص، و إطلاق الأخيرين على صورة عدمه.

و لكن لا يخفى أن دلالة الخبرين على التفصيل إنما هى بالظهور، و دلالة الأخبار المطلقة المتقدمة على الإجزاء إنما هى بالصرحة و النصوية.

و دعوى أن تلك الأخبار و إن كانت دلالتها على وجوب إعادة دلالة صريحة، إلّا أن دلالتها على إطلاق الحكم المذكور فيها و شموله لصورة عدم الفحص إنما هى بالظهور، كما أن دلالة الخبرين على التفصيل إنما هى بالصرحة سيما الأخير منهما، و إن كان شمولهما لصورة عدم الفحص إنما هو بالظهور.

مدفوعة بما عرفت من اعتضاد إطلاق تلك الأخبار بالشهرة المحققة، فلا مجال للأخذ بهما معها، مضافا إلى أن فى مورد الأخير منهما- و هى رواية ميمون الصيقل - يكون الثوب ملوثا بالجنابة عادة، فرؤيتها فيه تكشف عن عدم المبالاة فى غسله فتأمل.

و قد يفصل فى أصل المسألة أيضا بين الوقت و خارجه بوجوب إعادة، فيما إذا انكشف الخلاف فى الوقت و الإجزاء، فيما إذا انكشف فى خارجه، و هو محكى عن بعض القدماء من الأصحاب «١»، كما أن التفصيل المذكور أولا محكى عن بعض المتأخرين

«٢»، و به جمع بين الأخبار المتعارضة، بحمل إطلاقات ما يدل على الإجزاء على خارج الوقت، و إطلاق غيره على الوقت.



(١) الفقيه ١: ٤٢، المبسوط ١: ١٣ و ٣٨ و ٩٠، المراسم: ٨٩، السرائر ١: ٨٨.

(٢) مختلف الشيعة ١: ٢٤٤، مسالك الافهام ١: ١٢٧، القواعد ١: ٨، رسائل المحقق الكركي ١: ١١٥.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٤١٤

هذا ولكن لا يخفى أنه وإن كان يمكن أن يقال بكشف هذا عن وجود نص في الجوامع الأولية شاهد على الجمع بينها بهذا الوجه لكونه محكياً عن بعض القدماء، إلا أن هذا الاحتمال مرجوح، لما عرفت من أن الشهرة على خلافه.

ثم إنه يظهر من السيد قدس سره في العروة جريان الحكم المذكور فيما إذا علم قبل الدخول في الصلاة بطهارة ثوبه و صلى فيه، ثم ظهر بعد الفراغ بقاء نجاسته، حيث قال فيها: إنه لو غسل ثوبه النجس و علم بطهارته ثم صلى فيه، و بعد ذلك تبين له بقاء نجاسته، فالظاهر إنه من باب الجهل بالموضوع، فلا تجب عليه الإعادة أو القضاء «١» انتهى.

أقول: لو كان مستنده في الحكم المذكور هو شمول الأخبار المتقدمة الدالة على عدم وجوب الإعادة، فيما إذا صلى في النجاسة مع الجهل بها لهذا المورد، فمن الواضح أن موردها إنما هي صورة الجهل بالنجاسة، بأن كان متردداً فيها، أو غافلاً عنها، و لا تشمل صورة العلم بالطهارة أصلاً، و لو كان جهلاً مركباً.

و إن كان مستنده فيه ما رواه الكليني عن علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن معاوية بن عمار، عن ميسر قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: أمر الجارية فتغسل ثوبي من المنى فلا تبلغ في غسله فأصلي فيه فإذا هو يابس، قال عليه السلام: «أعد صلاتك، أما أنك لو كنت غسلت أنت لم يكن عليك شيء» «٢»، و تقريب الاستناد إليه أن ظاهره عدم وجوب الإعادة لو غسل ثوبه نفسه، و لو تبين بقاء المنى بعد الفراغ من الصلاة.

و من المعلوم أن المكلف المريد لامتنال أمر المولى مع العلم بكونه متوقفاً على طهارة ثوبه، لا- يصلّي فيه إلّا مع العلم بطهارته، أو إحرازها بالأصول الشرعية

(١) العروة الوثقى ١: ٧٥. أحكام النجاسات مسألة ٢.

(٢) الكافي ٣: ٥٣ ح ٢، التهذيب ١: ٢٥٢ ح ٧٢٦، الوسائل ٣: ٤٢٨. أبواب النجاسات ب ١٨ ح ١.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٤١٥

العملية، فالرواية تدل على عدم وجوب الإعادة في الفرض المذكور.

ففيه: أنه يلزم بناء عليه القول بالتفصيل بين ما إذا غسل المصلي ثوبه و بين ما إذا و كلّ الغير في غسله- كما هو مفاد هذه الرواية- و حينئذ فلا موقع لما ذكره بعد تلك العبارة من عدم وجوب الإعادة أيضاً فيما لو علم بنجاسة الثوب فأخبره الوكيل في تطهيره بطهارته. هذا، و الأقوى وجوب الإعادة أو القضاء في الفرض المذكور، و الظاهر أن المراد من قوله عليه السلام في الرواية: «أما أنك لو كنت غسلت»، هو أنه لو كنت غسلت ثوبك لبالغت في غسله بحيث لا- يبقى فيه أثر المنى أصلاً لا أنه لا يضر العلم بوقوع الصلاة في النجاسة بعد الفراغ عنها إذا علم بالطهارة قبلها كما لا يخفى. هذا كله فيما لو رأى النجاسة بعد الفراغ من الصلاة.

### لو رأى النجاسة في أثناء الصلاة

أما الثاني: لو رآها في أثناءها فإن احتمل حدوثها في الأثناء و أمكن له غسله صحّت الصلاة مع غسله لاستصحاب الطهارة إلى حين الرؤية، و لا- يضر وقوع بعض الأ-كوان المتخلّلة بين الأفعال في النجاسة، لما يستفاد من الروايات الكثيرة المستفيضة الواردة فيما لو حصل للمصلي رعا في أثناء الصلاة، و أمكن له الغسل من وجوب الغسل و الإتمام و عدم وجوب الإعادة أو القضاء.



ومن المعلوم أنه لا خصوصية للرعاف، فلو أصابه في أثناء الصلاة دم من نفسه أو من غيره ثمّ أزاله و أتمّ صلاته صحّت الصلاة، كما أنه يحكم العرف بعدم اختصاص ذلك الحكم بالدم، بل يجري في كل قذارة و نجاسة، كما أنه لا خصوصية للغسل، بل المناط هو رفع النجاسة و إزالتها، لئلا تقع الصلاة فيها و لو بقلع الثوب و إلقائه، فيستفاد من تلك الروايات قاعدة كلية، و هي عدم بطلان الصلاة لو وقع

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٤١٦

بعض أكوانها المتخلّلة بين أفعالها في النجاسة، إذا لم يأت بفعل أو قول معها.

هذا إذا احتل حدوثها في الأثناء و إن لم يحتمل حدوثها فيه بل تبين له أنها كانت من قبل، بحيث وقع بعض أفعال الصلاة معها، فمقتضى قاعدة الأجزاء و جوب الإتمام مع إمكان غسله، و عدم وجوب الإعادة أو القضاء، كما أن مقتضى الروايات المتقدمة- الواردة فيما لو تبين وقوع الصلاة في النجاسة بعد الفراغ عنها- ذلك، لأنه إذا كانت الصلاة الواقعة بتمامها فيها صحيحة مجزئة، فوقع بعض أفعالها في النجاسة مع الجهل بها، فصحتّها و إجزائها بطريق أولى.

و قد عرفت أنه لا يضّر وقوع بعض الأكوان المتخلّلة بين الأفعال في النجاسة، فمقتضى القاعدة عدم وجوب الإعادة، إلّا أنه يظهر من بعض الروايات الفرق بين ما إذا تبين الخلاف في الأثناء، و بين ما إذا تبين بعد الفراغ، و أنه تجب الإعادة في الصورة الأولى دون الثانية، مثل رواية أبي بصير المتقدمة عن أبي عبد الله عليه السلام حيث قال عليه السلام في رجل صلى في ثوب فيه جنابة ركعتين ثمّ علم به، قال: «عليه أن يتدعى الصلاة» و قال في مقام الجواب عن السؤال عمّا إذا علم بوقوعها في النجاسة بعد الفراغ: «مضت صلاته و لا شيء عليه» (١). و مثل صحيحة زرارة المتقدمة (٢).

و حيث إن الرواية متضمنة لأحكام و فروع كثيرة، فلا بأس بنقلها بتمامها فنقول:

روى الشيخ في التهذيب عن الحسين بن سعيد، عن حمّاد، عن حريز، عن زرارة قال (٣): قلت له: أصاب ثوبي دم رعاف أو غيره أو شيء من منى، فعلمت أثره إلى أن أصيب له الماء، فأصبت و حضرت الصلاة و نسيت أن بثوبي شيئا

(١) الوسائل ٣: ٤٧٤. أبواب النجاسات ب ٤٠ ح ٢.

(٢) الوسائل ٣: ٤٧٧. أبواب النجاسات ب ٤١ ح ١.

(٣) رواه الصدوق في العلل عن أبيه، عن علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن حمّاد، عن حريز، عن زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام، و عليه لا تكون الرواية مضمرة «منه».

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٤١٧

و صلّيت، ثمّ إنّي ذكرت بعد ذلك، قال عليه السلام: «تعيد الصلاة و تغسله». قلت: فإن لم أكن رأيت موضعه و علمت أنه أصابه فطلبتّه فلم أقدر عليه فلما صلّيت وجدته، قال: «تغسله و تعيد». قلت: فإن ظننت أنه أصابه و لم أتيقن ذلك فنظرت فلم أر شيئا ثمّ صلّيت فيه فرأيت فيه، قال: «تغسله و لا تعيد الصلاة». قلت: لم ذلك؟

قال: «لأنك كنت على يقين من طهارتك ثمّ شككت، فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشكّ أبدا». قلت: فإنّي قد علمت أنه قد أصابه و لم أدر أين هو فأغسله؟

قال: «تغسل من ثوبك الناحية التي ترى أنه قد أصابها حتى تكون على يقين من طهارتك». قلت: فهل عليّ إن شككت في أنه أصابه شيء أن أنظر فيه؟ قال: «لا، و لكنك إنما تريد أن تذهب بالشكّ الذي وقع في نفسك». قلت: إن رأيت في ثوبي و أنا في الصلاة؟ قال: «تنقض الصلاة و تعيد إذا شككت في موضع منه ثمّ رأيت، و إن لم تشكّك ثمّ رأيت رطبا قطعت الصلاة و غسلته ثمّ بنيت على الصلاة، لأنك لا تدري لعلّ شيء أوقع عليك، فليس ينبغي أن تنقض اليقين بالشكّ» (١).

فإنَّ الجواب عن السؤال الثالث يدلُّ على عدم وجوب الإعادة، فيما إذا انكشف الخلاف بعد الفراغ و الإتمام، و الجواب عن السؤال الأخير يدلُّ على وجوب الإعادة فيما إذا التفت إلى النجاسة في الأثناء، و علم بوقوع بعض الأفعال فيها، و على عدم وجوبها في هذه الصورة، فيما إذا علم أو احتمل حدوثها في الأثناء.

و بالجملة: فظاهر الرواية التفصيل بين ما إذا تبين وقوع الصلاة في النجاسة بعد الفراغ، و بين ما إذا تبين ذلك في الأثناء، و لكن قد يدعى القطع بعدم الفرق بين

(١) التهذيب ١: ٤٢١ ح ١٣٣٥، الاستبصار ١: ١٨٣ ح ٦٤١، علل الشرائع: ٣٦١، الوسائل ٣: ٤٧٧. أبواب النجاسات ب ٤١ ح ١.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٤١٨

الصورتين، بل بأولوية عدم وجوب الإعادة في الصورة الثانية، خصوصا بعد اشتراكهما في العلة التي علل الإمام عليه السلام عدم وجوب الإعادة في الصورة الأولى بها، و هي جريان الاستصحاب و اقتضاء دليله الأجزاء.

و هذا يوجب طرح الرواية مضافا إلى أن من البعيد أن لا يسأل زارة بعد سؤاله عن علة الحكم في الصورة الأولى عن علة حكم هذه الصورة، خصوصا بعد اشتراكهما في التعليل كما عرفت آنفا.

هذا، و لا يخفى أنه لا وجه لطرح الرواية بعد كونها صحيحة، و مجرد الاستبعاد لا يوجب ذلك، و اقتضاء الأمر الظاهري للأجزاء و دلالته على توسعة الأمور به بالأمر الواقعي الأولى إنما هو مقتضى ظاهر دليله، فلا ينافي ورود دليل خاص على خلافه، كما قام في الطهارة الحديثة على وجوب الإعادة، فيما إذا تبين كونه فاقدا لها.

و بالجملة: فالظاهر لزوم الأخذ بمقتضى الرواية و جعلها دليلا على التفصيل في المسألة، و إن كان خلاف القاعدة.

هذا، و قد يتوهم دلالة صحيحة محمد بن مسلم المتقدمه على ما ذكرنا أيضا، حيث قال الإمام عليه السلام فيها: «إن رأيت المنى قبل أو بعد ما تدخل في الصلاة فعليك إعادة الصلاة، و إن أنت نظرت في ثوبك فلم تصبه ثم صليت فيه ثم رأيت بعد فلا إعادة عليك، و كذلك البول» (١).

و لا- يخفى أن ظاهرها التفصيل بين ما إذا كان مسبوقا بالعلم، و ما إذا لم يكن كذلك، لا الفرق في الثاني بين الأثناء و بعد الفراغ، كما هو مفروض المسألة، لأن المراد بقوله عليه السلام: «إن رأيت»، إنه إن رأيت المنى قبل الشروع في الصلاة أو بعد الدخول فيها و نسيت إزالته و صليت ثم ذكرت فعليك الإعادة، فهذه

(١) الوسائل ٣: ٤٧٨. أبواب النجاسات ب ٤١ ح ٢.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٤١٩

الجملة- الجملة الأولى- متعرضة لحكم ما إذا سبق العلم قبل إتمام الصلاة، و وقعت باقى أجزائها فيها.

غاية الأمر إن ذلك لا يتحقق من القاصد للامتثال الملتفت إلى شرطية الطهارة، إلّا مع نسيان الإزالة، و يؤيد ذلك عطف قوله «بعد ما تدخل» على قوله «قبل» الدال على أن الفرض هو ما إذا وقعت الصلاة أو بعض أجزائها مسبوقة بالعلم بالنجاسة، كما يؤيده أيضا قوله: «فعليك إعادة الصلاة» كما لا يخفى.

ثم إنه قد يتوهم أيضا دلالة رواية أخرى لمحمد بن مسلم على التفصيل المتقدم الذي دلّت عليه صحيحة زارة المتقدمه، و هي ما رواه في الكافي عن علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن حماد، عن حريز، عن محمد بن مسلم قال: قلت له: الدم يكون في الثوب على و أنا في الصلاة، قال: «إن رأيت و عليك ثوب غيره فاطرحه و صلّ، و إن لم يكن عليك ثوب غيره فامض في صلاتك و لا إعادة عليك ما لم يزد على مقدار الدرهم، و ما كان أقل من ذلك فليس بشيء رأيت قبل أو لم تره، و إذا كنت قد رأيت و هو أكثر من مقدار الدرهم

فَضِيْعَتْ غَسَلَهُ وَصَلَّيْتُ فِيهِ صَلَاةً كَثِيرَةً فَأَعَدَّ مَا صَلَّيْتُ فِيهِ» (١).

و عن التهذيب زيادة لفظه «و» قبل قوله «ما لم يزد» و إسقاط قوله «و ما كان أقل»، و عليه تكون جملة «ما لم يزد»، جملة مستأنفة خبرها قوله: «فليس بشيء».

و حيث إن الشيخ رواها في التهذيب عن كتاب الكافي، فيدل ذلك على أن النسخة الموجودة عنده منه مطابقة لما في التهذيب، فلا مجال للقول بأن ما في الكافي

(١) الكافي ٣: ٥٩ ح ٣، الفقيه ١: ١٦١ ح ٧٥٨، التهذيب ١: ٢٥٤ ح ٧٣٦، الاستبصار ١: ١٧٥ ح ٦٠٩، الوسائل ٣:

٤٣١. أبواب النجاسات ب ٢٠ ح ٦.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٤٢٠

أضبط ممّا في غيره.

و كيف كان فلا بدّ من توضيح معنى الرواية، و بيان مقدار دلالتها ليظهر حال التوهم المذكورة فنقول:

الظاهر إطلاق السؤال و شموله لما إذا علم بوقوع بعض أجزاء الصلاة في الدم المرثى في الأثناء، و لما إذا احتمل حدوثه في الأثناء، كما أن الظاهر عدم شموله لما إذا صَلَّى في الدم عالما، إذ لا يتحقّق ذلك من المكلف القاصد للامتثال الملتفت إلى شرطية الطهارة. و أما الجواب فهو متضمّن لأربع جملات:

أحدها: قوله عليه السّلام: «إن رأيت»، المراد إنّه لو رأيت في الأثناء و أمكن لك الإزالة و تحصيل الطهارة، بحيث لا تبقى مكشوف العورة يجب عليك ذلك و لو بإلقاء الثوب و طرحه، إذ من المعلوم أنّه لا خصوصية لطرح الثوب، كما أنّه لا خصوصية لأن يكون على المصلّي ثوب غير ما فيه الدم، بل المراد إمكان إزالة الدم عمّا تعتبر طهارته في الصلاة و لو كان له ثوب واحد.

و حكم هذه الصورة و جوب الإزالة و إتمام الصلاة و عدم وجوب الإعادة، و هو و إن كان مطلقا شاملا لما إذا كان الدم أقلّ من الدرهم، إلّا أنّه بقرينة قوله عليه السّلام فيما بعد: «و ما كان أقل»، يجب تقييده بغير هذه الصورة.

و من المعلوم أنّه لا دلالة لهذه الجملة على التفصيل الذي دلّت عليه صحيحة زرارة المتقدمة، بل مقتضى إطلاقها صحة الصلاة، و لو فيما علم بوقوع بعض الصلاة في الدم، فتكون معارضة لها بالإطلاق و التقييد، فيجب تقييدها بها كما لا يخفى، و لو حمل مورد السؤال على خصوص ما إذا احتمل حدوث الدم في الأثناء، فلا تعارض بينهما بوجه أصلا.

ثانيها: قوله عليه السّلام: «و إن لم يكن عليك ثوب غيره»، ظاهرها إنّه لو لم تتمكن

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٤٢١

من الإزالة بحيث تبقى مستور العورة، فإن لم يكن الدم زائدا على مقدار الدرهم فامض في صلاتك و لا إعادة عليك، و مفهومها إنّه لو كان الدم زائدا على المقدار المذكور فلا يجب عليك المضي، بل يجب عليك الإعادة.

ثمّ لا يخفى إنّه لا يجوز أن يكون قوله عليه السّلام: «ما لم يزد» قيدا للجملة الأولى أيضا، إذ ينافيه الأمر بالطرح الدالّ على وجوبه، كما أنّه بناء عليه يكون التفصيل بين ما إذا كان عليه ثوب غيره و بين ما إذا لم يكن عليه غيره بلا فائدة، إذ يكون المدار حينئذ على الزيادة على مقدار الدرهم و عدمها، ففي الصورة الأولى تجب عليه الإعادة في الصورتين، و في الثانية بالعكس، فوجب أن تكون قيدا للجملة الثانية فقط.

ثالثها: قوله عليه السّلام: «و ما كان أقلّ من ذلك»، ظاهرها إنّ الدم إذا كان أقلّ من مقدار الدرهم لا يترتب عليه أثر، و سواء فيه الرؤية و عدمها، و هذه الجملة كالتأكيد للجملة الثانية المقيدة بالقيّد المذكور و كالتقييد بالنسبة إلى الجملة الأولى الدالة على وجوب الطرح، حيث إنّها تقيدها بما إذا كان الدم أكثر من مقدار الدرهم كما تقدمت الإشارة إليه.

رابعها: قوله عليه السلام: «وإذا كنت قد رأيت»، المراد إنه لو كان الدم أكثر من مقدار الدرهم وقد رأيت قبل الشروع في الصلاة وضعت غسله، والمراد به إقيا عدم الغسل أصلا أو الغسل مع عدم المبالاة في إزالة الدم، وصليت فيه صلاة كثيرة فتجب عليك الإعادة، وقد عرفت أن الصلاة في هذه الصورة لا تتحقق من المكلف المرید للامتثال العالم بشرطية الطهارة، إلا مع نسيان نجاسة الثوب.

فهذه الجملة متعرضة لحكم النسيان، ولا دلالة لها على حكم صورة الجهل بالنجاسة أصلا كما لا يخفى، ومن الواضح أنه دلالة هذه الجملة الثلاثة الأخيرة على التفصيل المتقدم.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٤٢٢

هذا كله بناء على ما هو الموجود في نسخ الكافي التي بأيدينا «١» و أما بناء على ما رواه الشيخ في التهذيب كما تقدم، فالرواية أشبه بكونها صادرة من الإمام عليه السلام، لخلوها حينئذ عن التكرار، نعم مدلول الجملة الثانية الواردة فيما إذا كان الدم زائدا على مقدار الدرهم يصير حينئذ مخالفا لما عليه المشهور «٢»، من بطلان الصلاة مع عدم التمكن من إزالة النجاسة، كما هو مقتضى أدلة شرطية الطهارة.

فانقدح من جميع ما ذكرنا أن الأقوى في مسألة الجهل التفصيل بين ما إذا تبين وقوع الصلاة في النجاسة بعد الفراغ عنها فتصح، و بين ما إذا انكشف وقوع بعضها فيها في الأثناء فتبطل، كما هو مدلول صحيحة زرارة المتقدمة.

وقد عرفت أن الأقوى أيضا صحة الصلاة فيما إذا احتمل حدوثها بعدها أو في الأثناء، غاية الأمر إنه يجب عليه في الصورة الثانية إزالة النجاسة وإتمام الصلاة مع الطهارة، فيما إذا كان متمكنا من تحصيلها، ومع عدم التمكن تبطل الصلاة وتجب

(١) قال سيدنا الأستاذ العلامة دام ظلّه: إنه لا تخلو الرواية المذكورة عن الاضطراب، بناء على رواية الكافي، إذ لا بدّ من تقييد الجملة الأولى بما إذا كان الدم زائدا على مقدار الدرهم، كما يدلّ عليه قوله فيما بعد: «و ما كان أقلّ من ذلك»، و حينئذ فيصير مناط الفرق بين الجملة الأولى الدالة على الأمر بالطرح، و بين الجملة الثانية الدالة على وجوب المضي في الصلاة و عدم وجوب الإعادة، هو كون الدم زائدا على مقدار الدرهم في الأولى، و كونه أقلّ من ذلك في الثانية، مع أنّ الظاهر من الرواية هو كون مناط وجدان ثوب آخر في الأولى، و عدمه في الثانية.

هذا، و يمكن أن يقال: إنّ تقييد الجملة الأولى بالدم المانع و إن كان مسلما، إلا أنه لا يوجب أن يكون مناط الفرق ما ذكره دام ظلّه، إذ فيما إذا كان الدم زائدا على مقدار الدرهم و لم يكن المصلّى واجدا لثوب آخر، بمعنى أنه لا يتمكن من الإزالة، يكون مفهوم الجملة الثانية بطلان الصلاة و وجوب الإعادة، مع أنه لو كان مناط الفرق بين الجملتين ما ذكره الأستاذ، يلزم صحة الصلاة في الفرض المذكور، و هو خلاف مدلول الرواية كما لا يخفى «منه».

(٢) النهاية: ٥١-٥٢، شرائع الإسلام ١: ٤٦، المعتمد ١: ٤٤٣، مدارك الأحكام ٢: ٣٥٣، مستند الشيعة ٤: ٢٧٠، جواهر الكلام ٦: ٢٢٣، الحدائق ٥: ٤٢٦.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٤٢٣

عليه الإعادة في سعة الوقت.

و أما مع ضيقه بحيث لم يتمكن من الإتيان بها في الوقت مع مراعاة شرطية الطهارة، فيجب عليه المضي فيها و الإتمام من دون إعادة، لما عرفت مما تقدم أنّ مقتضى التبع و الاستقراء في موارد معارضة الوقت مع سائر الشروط، ترجيح مراعاة الوقت على مراعاة سائر الشروط، و مرجع ذلك إلى سقوط شرطيتها عند المعارضة مع الوقت. هذا كله فيما إذا صلّى في النجاسة مع عدم سبق العلم بها قبل الصلاة.

## لو علم المصلي بنجاسة ثوبه أو بدنه قبل الصلاة ثم نسي أو اعتقد الخلاف

## إشارة

أما إذا علم بنجاسة ثوبه أو بدنه قبلها و صلى فيها مع النسيان أو اعتقاد الخلاف، إذ لا تتحقق الصلاة من العالم بالنجاسة قبلها المريد للامتثال المتوجه إلى شرطية الطهارة إلما مع طرؤ عارض من النسيان أو الجهل المركب، فالمسألة من حيث وجوب الإعادة مطلقاً و عدمه كذلك.

و التفصيل بين الوقت و خارجه محلّ خلاف بين الأصحاب «١»، و منشؤه اختلاف الأخبار الواردة في حكمها، فطائفة منها ظاهرة في وجوب الإعادة، و طائفة أخرى تدلّ على عدمه، و واحدة منها ظاهرة الدلالة على التفصيل. أما الطائفة الأولى فكثيرة:

منها: صحيحة زرارة المتقدمة، فإنّ الجواب عن سؤاله الأول يدلّ على وجوب غسل الثوب و إعادة الصلاة.

(١) الخلاف ١: ٤٧٨ مسألة ٢٢١، المبسوط ١: ٩٠، المراسم ٨٩-٩١، الوسيلة: ٩٨، المهذب ١: ١٥٣، الغنية: ٦٦، السرائر ١: ١٨٣، المعبر ١: ٤٤١، شرائع الإسلام ١: ٥٤، المختصر النافع: ١٩، تذكرة الفقهاء ٢: ٤٩٠ مسألة ١٣٠ و ص ٤٧٧ مسألة ١٢٦، الذكرى ١: ١٤٠، الدروس ١: ١٢٧، جامع المقاصد ١: ١٥٠، الحدائق ٥: ٤١٨، مستند الشيعة ٤: ٢٥٥، جواهر الكلام ٦: ٢١٥، كشف اللثام ١: ٤٤٩. نهاية التقرير، ج ١، ص: ٤٢٤

و منها: رواية عبد الله بن سنان المروية في الكافي قال: سألت أبا عبد الله عليه السّلام عن رجل أصاب ثوبه جنابة أو دم؟ قال عليه السّلام: «إن كان علم أنه أصاب ثوبه جنابة قبل أن يصلّي ثمّ صلى فيه و لم يغسله فعليه أن يعيد ما صلى» «١». و منها: رواية ابن مسكان قال: بعثت بمسألة إلى أبي عبد الله عليه السّلام مع إبراهيم بن ميمون، قلت: سله عن الرجل يبول فيصيب فخذة قدر نكتة من بوله فيصلّي و يذكر بعد أنه لم يغسلها؟ قال: «يغسلها و يعيد صلاته». و رواه الكليني من غير تفاوت «٢». و منها: رواية سماعه قال: سألت أبا عبد الله عليه السّلام عن الرجل يرى بثوبه الدم فينسى أن يغسله حتّى يصلّي؟ قال: يعيد صلاته كي يهتم بالشىء إذا كان في ثوبه، عقوبة لنسيانه» «٣».

و غير ذلك من الأخبار الكثيرة الواردة فيمن نسي الاستنجاء حتى صلى «٤».

و أمّا الطائفة الثانية فكثيرة أيضاً:

منها: رواية العلاء عن أبي عبد الله عليه السّلام قال: سألت عن الرجل يصيب ثوبه الشىء ينجسه فينسى أن يغسله فيصلّي فيه، ثمّ يذكر أنه لم يكن غسله أ يعيد الصلاة؟ قال: لا يعيد، قد مضت الصلاة و كتبت له» «٥».

و منها: ما رواه هشام بن سالم عن أبي عبد الله عليه السّلام في الرجل يتوضأ و ينسى أن

(١) الكافي ٣: ٤٠٦ ح ٩، التهذيب ٢: ٣٥٩ ح ١٤٨٨، الاستبصار ١: ١٨٢ ح ٦٣٦، الوسائل ٣: ٤٧٥. أبواب النجاسة ب ٤٠ ح ٣.

(٢) التهذيب ٢: ٣٥٩ ح ١٤٨٦، الاستبصار ١: ١٨١ ح ٦٣٣، الكافي ٣: ٤٠٦ ح ١٠، الوسائل ٣: ٤٨٠. أبواب النجاسات ب ٤٢ ح ٤.

(٣) التهذيب ١: ٢٥٤ ح ٧٣٨، الاستبصار ١: ١٨٢ ح ٦٣٨، الوسائل ٣: ٤٨٠. أبواب النجاسات ب ٤٢ ح ٥.

(٤) راجع الوسائل ١: ٣١٧. أبواب أحكام الخلوة ب ١٠.

(٥) التهذيب ١: ٤٢٣ ح ١٣٤٥ و ج ٢: ٣٦٠ ح ١٤٩٢، الاستبصار ١: ١٨٣ ح ٦٤٢، الوسائل ٣: ٤٨٠. أبواب النجاسات ب ٤٢ ح ٣.

يغسل ذكره و قد بال، فقال عليه السلام: «يغسل ذكره و لا يعيد الصلاة» (١).

و منها: ما رواه عمّار بن موسى قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «لو أن رجلا نسي أن يستنجي من الغائط حتى يصلّي لم يعد الصلاة» (٢).

و أما الرواية التي يستفاد منها التفصيل و تجعل شاهدة للجمع بين الطائفتين الأولتين، فهي رواية على بن مهزيار قال: كتب إليه سليمان بن رشيد يخبره: أنه بال في ظلمة الليل و أنه أصاب كفه برد نقطة من البول لم يشك أنه أصابه و لم يره، و أنه مسحه بخرقه ثم نسي أن يغسله، و تمسح بدهن فمسح به كفيه و وجهه و رأسه، ثم توضأ وضوء الصلاة فصلّي؟ فأجابه بجواب قرأته بخطه: أما ما توهمت ممّا أصاب يدك فليس بشيء إلا ما تحقّق، فإنّ حققت ذلك كنت حقيقاً أن تعيد الصلوات اللواتي كنت صليتهنّ بذلك الوضوء بعينه ما كان منهنّ في وقتها، و ما فات وقتها فلا إعادة عليك لها، من قبل أن الرجل إذا كان ثوبه نجسا لم يعد الصلاة إلا ما كان في وقت، و إذا كان جنباً أو صلّي على غير وضوء فعليه إعادة الصلوات المكتوبات اللواتي فاتته، لأنّ الثوب خلاف الجسد، فاعمل على ذلك إن شاء الله» (٣).

أقول: لا يخفى أن الرواية في كمال الاضطراب من حيث المتن، بحيث ربّما يحصل الوثوق و الاطمئنان بعدم كونها صادرة عن المعصوم عليه السلام خصوصاً مع كونها مضمرة، و كون السائل مجهول الحال، و إن كان المظنون صدورها عنه عليه السلام باعتبار أنّ عليّ بن مهزيار لا يروي عن غير الامام عليه السلام، و وجه الإضمار أنه أشار في أوّل كتابه الذي جمع فيه أجوبة مسائل الرجال مع نفس المسائل بأنّ هذه الأجوبة من

(١) التهذيب ١: ٤٨ ح ١٤٠، الاستبصار ١: ٥٤ ح ١٥٧، الوسائل ١: ٣١٧. أبواب أحكام الخلوة ب ١٠ ح ٢.

(٢) التهذيب ٢: ٢٠١ ح ٧٨٩ و ج ١: ٤٩ ح ١٤٣، الاستبصار ١: ٥٥ ح ١٥٩، الوسائل ١: ٣١٨. أبواب أحكام الخلوة ب ١٠ ح ٣.

(٣) التهذيب ١: ٤٢٦ ح ١٣٥٥، الاستبصار ١: ١٨٤ ح ٦٤٣، الوسائل ٣: ٤٧٩. أبواب النجاسات ب ٤٢ ح ١.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٤٢٦

الإمام عليه السلام، لثلا يحتاج إلى ذكر اسمه عليه السلام عند كل رواية.

هذا، و لكن ذلك لا يوجب أزيد من الظنّ بالصدور عنه، و لا يقاوم الوثوق الحاصل من تشويش العبارة و اضطراب المتن، و وجهه إنّ ذيل الرواية يدلّ على أنه لو صلّي مع نسيان إزالة النجاسة الحديثة بالوضوء أو الغسل، تكون صلاته فاسدة يجب عليه إعادةتها في الوقت و في خارجه، و علّله بكون الثوب خلاف الجسد، أي النجاسة الخبيثة تغاير القذارة الحديثة، فإنّه يجب في الثاني الإعادة مطلقاً، و لا يجب في الأوّل إلا الإعادة في الوقت خاصة.

مع أنّ مورد الرواية الذي حكم فيه بالتفصيل بين الصلوات الفائتة وقتها، و بين ما كان منها في وقتها، كما يدلّ عليه قوله: «فإنّ حققت» إلى قوله: «و إن كان جنباً» من قبيل الثاني، و ذلك لأنّ موردها هو ما إذا توضأ للصلاة مع نجاسة رأسه و كفيه و وجهه، و حينئذ فإن قلنا ببطان ذلك الوضوء، فيدخل المورد في قوله:

«و إن كان جنباً أو صلّي على غير وضوء» فيجب عليه حينئذ الإعادة مطلقاً، و إن لم يكن باطلاً، إمّا لعدم كون المتن منجساً أو لحصول الطهارة المعبرة في صحة الصلاة.

و الغسل المعبر في الوضوء معاً هو صبّ الماء بقصد الوضوء، فلا تجب عليه الإعادة مطلقاً، لعدم وقوع صلاته لا في النجاسة الخبيثة و لا في القذارة الحديثة، إلّا أن يقال: إنّ ظاهرها نجاسة الوجه و الكفّين و الرأس، و الأوّلان منها و إن كان يمكن القول بارتفاع نجاستهما بصبّ ماء الوضوء عليهما، إلّا أنّ الأخير لا مساس له بأجزاء الوضوء و محلّه أصلاً كما لا يخفى.

فوجب الإعادة في الوقت دون خارجه إنّما هو لأجل نجاسة البدن المعبر عنها بنجاسة الثوب في ذيل الرواية. هذا و لكن ظاهر قوله:



صَلَّيْتَهُنَّ بِذَلِكَ الْوُضُوءِ بَعِينَهُ أَنْ الْمُقْتَضَى لَوْ جُوبُ الْإِعَادَةُ هُوَ الْخُلَلُ الْحَاصِلُ فِي الْوُضُوءِ

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٤٢٧

و من ناحيته.

و كيف كان فالتفصيل بين الوقت و خارجه في مورد الرواية ينافي القاعدة المستفادة من ذيلها، و هي بطلان الصلاة و وجوب الإعادة إذا صَلَّى جنبا أو على غير وضوء، هذا، مضافا إلى أن التعبير عن النجاسة الخبيثة بالثوب و عن القذارة الحديثية بالجسد كما في قوله: «لأنَّ الثوب خلاف الجسد» لا يناسب مقام من كان له أدنى بصيرة بكيفية الاستعمالات، فضلا عن الإمام عليه السلام.

فظهر أن الرواية و إن كانت ظاهرة في التفصيل إلا أنها ساقطة عن درجة الاعتبار، و لا يوثق بصدورها عن المعصوم عليه السلام، لما عرفت من اضطراب متنها بحيث لا- يمكن الجمع بين ما تدلّ عليه من الأحكام و لو بنحو من التأويل، فلا تصلح لأن تكون شاهدة للجمع بين الطائفتين المتقدمتين المتعارضتين، فالواجب إمّا الجمع بينهما بوجه آخر و إمّا الرجوع إلى المرجّحات.

إذا عرفت ذلك، فاعلم أنه قد يقال بإمكان الجمع بينها بحمل ما ظاهره الوجوب على الاستحباب، لمكان وجدو النص على الصحة و عدم وجوب الإعادة، فما نحن فيه من قبيل تعارض النصّ و الظاهر، فيجب إرجاع الثاني إلى الأول، و في الحقيقة لا تعارض بينهما بنظر العرف أصلا.

هذا، و لكن لا يخفى أن عدم التعارض و وجوب الحمل فيما إذا ورد الأمر من المولى ثمّ ورد الإذن في الترك و إن كان مسلّمًا كما يشهد به حكم العرف بذلك، بل قد حقّقنا في الأصول أن ظهور الأمر في الوجوب معلق على عدم ورود الإذن في الترك، إلا أن ذلك فيما إذا كان الأمر مولويًا مقتضيا لاستحقاق المكلف العقوبة على تقدير المخالفة، و صحة عقوبة الأمر على ذلك التقدير، لا فيما إذا كان إرشاديا كالأوامر الواردة عن النبي صَلَّى الله عليه و آله و الأئمة عليهم السلام في مقام بيان الأحكام و تبليغها إلى الناس.

توضيح ذلك: إن الأوامر الصادرة عن النبي صَلَّى الله عليه و آله و الأئمة عليهم السلام على قسمين

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٤٢٨

قسم يصدر منهم في مقام إعمال المولوية و السلطنة على الناس، كالأوامر الصادرة من المولى العرفية بالنسبة إلى عبيدهم، و لا إشكال في كون هذا القسم مولويًا تجب إطاعته، لكون النبي صَلَّى الله عليه و آله أولى بالمؤمنين من أنفسهم، كما ورد في الآية الشريفة «١»، و قسم يصدر منهم في مقام بيان الأحكام و تبين الحكم الواقعي عند الله، كالأمر الصادر من المفتي في مقام الإفتاء بل هو عينه، و كالأمر الصادر من الطبيب المعالج بالنسبة إلى المريض.

و لا- إشكال في كون هذا القسم إرشاديًا و مبينًا لما هو حكم القضية عند الله لا مولويًا، و لذا لا تصحّ منهم المؤاخذه على تقدير المخالفة، كما لا تصحّ من الطبيب، فإذا فرض صدور الأمر بإعادة الصلاة في صورة النسيان مثلا منهم كما في المقام فهو إرشاد إلى أن الحكم في هذه الصورة عند الله هو بطلان الصلاة و وجوب الإعادة.

كما أنه لو فرض صدور الحكم بعدم وجوب الإعادة في الصورة المذكورة، و بالمضى و عدم البأس فهو إرشاد إلى صحة الصلاة عند الله، و لا ريب في كونها على فرض الصدور متعارضين، فالواجب حينئذ المعاملة مع الأخبار المتقدمّة المتعارضة معاملة الدليلين المتعارضين، من الرجوع إلى المرجّحات المذكورة في أخبار الترجيح.

فاللازم الأخذ بالروايات الدالة على وجوب الإعادة لتحقق الشهرة الفتوائية على وفاقها، و قد ذكرنا في محلّه أنها أول المرجّحات، على ما استفاد من مقبوله عمر بن حنظلة «٢»، لا الشهرة في الرواية، مضافا إلى تحقّقها هنا أيضا كما لا يخفى.

(١) الأحزاب: ٦.

(٢) الكافي ١: ٥٤ ح ١٠ و ج ٧: ٤١٢ ح ٥، التهذيب ٦: ٢١٨ ح ٥١٤ و ص ٣٠١ ح ٨٤٥، الوسائل ٢٧: ١٣. أبواب صفات القاضي، ب



١ ح ٤.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٤٢٩

وقد تلخص ممياً ذكرنا أنه لو صَلَّى في النجاسة عالماً بالموضوع والحكم و عامداً، فصلاته فاسدة، ولو صَلَّى في النجاسة عالماً بالموضوع دون الحكم فكذلك أيضاً، لعدم معذورية الجاهل بالحكم إلّا في موارد مخصوصة.

و توهم دلالة حديث الرفع «١» على ارتفاع شرطية الطهارة عن الجاهل مطلقاً، مدفوع بما تقدّم في مسألة الصلاة في اللباس المشكوك من الإشكال في شموله للجاهل بالحكم فراجع.

ولو صَلَّى في النجاسة عالماً بالحكم دون الموضوع، فقد تقدّم أنّ الأقوى التفصيل بين ما إذا تبين الخلاف في الأثناء، وبين ما إذا تبين بعد الفراغ، فتجب الإعادة في الأول دون الثاني، لصحيفة زرارة المتقدمة «٢»، ولو صَلَّى في النجاسة عالماً بالحكم والموضوع معاً ناسياً غير ذاكر، فالأقوى وجوب الإعادة عليه مطلقاً، لما عرفت من دلالة الأخبار عليه و ترجيحها على غيرها.

### فرع

لو علم بنجاسة شيء فنسى و لاقاه هو أو ثوبه بالرطوبة، ثم صَلَّى ثم تذكر أنه كان نجساً، فالظاهر أنه من باب الجهل بالموضوع، فلا تجب عليه الإعادة إلّا فيما إذا تذكر في الأثناء، لا من باب النسيان حتى تجب عليه الإعادة مطلقاً، وذلك لأنّ ظاهر الأدلة الواردة في حكم الجاهل بإطلاق الحكم و شموله لما إذا كان منشأ الجهل هو تعلق النسيان بنجاسة شيء آخر غير ما صَلَّى فيه.

كما أنّ ظاهر الأدلة الواردة في حكم الناسى اختصاص الحكم بما إذا علم قبل الصلاة بنجاسة ما صَلَّى فيه لا بنجاسة شيء آخر، و بالجملة فمتعلق النسيان إنّما هو

(١) الخصال: ٤١٧ ح ٩.

(٢) تقدّم: ص ٤١٦.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٤٣٠

شيء لا يعتبر طهارته في الصلاة، و أمّا البدن و الثوب الذي صَلَّى فيه فلم يعلم بنجاسة واحد منهما قبل الصلاة، فهو من أفراد الجهل بالموضوع.

ثمّ إنّ الظاهر أنه لا فرق في ذلك بين ما إذا علم قبل تحقّق النسيان بعروض النجاسة له و حصلت الملاقاة بينه و بين البدن أو الثوب بالرطوبة قبله، و بين ما إذا حصلت الملاقاة بعده، و ذلك لعدم تحقّق العلم بنجاسة بدنه أو ثوبه الذي صَلَّى فيه في زمان أصلاً، فلا يخرج عن مسألة الجهل.

### لو لم يكن للمصلي إلّا ثوب واحد نجس

لو لم يكن للمصلي إلّا ثوب واحد و كان نجساً و لم يتمكن من إزالتها عنه و تطهيره، مع مراعاة الوقت، فهل تجب عليه الصلاة عريانا إلّا مع الاضطرار إلى لبسه لضرر أو حرج، أو تتخير بين الصلاة كذلك و بين الصلاة في الثوب النجس، أو يجب عليه خصوص الثاني؟ أقوال:

فمن الشيخ في كتبه كالتهاية و المبسوط و الخلاف، و الحلّي في السرائر، و المحقّق في الشرائع و النافع، و العلّامة في بعض كتبه، و الشهيد هو القول الأول «١». و عن المحقّق في المعبر و العلّامة في بعض كتبه هو الثاني «٢»، و عن كاشف اللثام هو الثالث «٣»، و منشأ الاختلاف بينهم وجود الأخبار المتعارضة في هذا المقام، فيظهر من بعضها الأول، و من بعضها الثالث.

و الشيخ حمل الطائفة الثانية الدالة على وجوب الصلاة في الثوب النجس على

(١) النهاية: ٥٥، المبسوط ١: ٩٠، الخلاف ١: ٤٧٤ مسألة ٢١٨، السرائر ١: ١٨٦، شرائع الإسلام ١: ٥٤، المختصر النافع: ١٩، قواعد الأحكام ١: ١٩٤، الذكري ١: ١٣٩، الدروس ١: ١٢٧.

(٢) المعتبر ١: ٤٤٥، المنتهى ١: ١٨٢ و ٢٣٩.

(٣) كشف اللثام ١: ٤٥٦.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٤٣١

صورة الاضطرار إلى لبسه لضرر أو حرج، قال المحقق في المعتبر- بعد نقل فتوى الشيخ و حمل تلك الأخبار على ذلك- ما حاصله: إن هذا التأويل محل نظر، و لو قيل بالتخيير بينهما لكان حسنا.

أقول: لا- بدّ أولاً- من نقل الأخبار الواردة في المقام ثم بيان مقدار دلالتها و ثبوت التعارض بينها أو عدمه، و قد عرفت أنّها على طائفتين:

أما الطائفة الأولى الدالة على وجوب الصلاة عارياً مع عدم الاضطرار:

فمنها: رواية سماعة المروية في الكافي قال: سألته عن رجل يكون في فلاة من الأرض و ليس عليه إلا ثوب واحد و أجنب فيه و ليس عنده ماء، كيف يصنع؟

قال: «يتيمّم و يصلّي عريانا قاعدا يومئ إيماء» «١»، و رواه الشيخ أيضا، إلّا أنّ المذكور فيما رواه موضع قوله قاعدا، قائما «٢».

و منها: رواية محمّد بن علي الحلبي عن أبي عبد الله عليه السّلام في رجل أصابته جنابة و هو بالفلاة، و ليس عليه إلا ثوب واحد، و أصاب ثوبه منى قال: «يتيمّم و يطرح ثوبه فيجلس مجتمعا فيصلّي فيومئ إيماء» «٣».

و أما الطائفة الثانية الدالة بظاهاها على وجوب الصلاة في الثوب النجس، فمنها: رواية محمد بن علي الحلبي قال: سألت أبا عبد الله عليه السّلام عن رجل أجنب في ثوبه و ليس معه ثوب غيره؟ قال عليه السّلام: «يصلّي فيه، فإذا وجد الماء غسله». قال

(١) الكافي ٣: ٣٩٦ ح ١٥، التهذيب ٢: ٢٢٣ ح ٨٨١ بإسناده عن الكليني، الوسائل ٣: ٤٨٦. أبواب النجاسات ب ٤٦ ح ١.

(٢) التهذيب ١: ٤٠٥ ح ١٢٧١، الاستبصار ١: ١٦٨ ح ٥٨٢، عن غير طريق الكليني، الوسائل ٣: ٤٨٦. أبواب النجاسات ب ٤٦ ح ٣.

(٣) التهذيب ١: ٤٠٦ ح ١٢٧٨ و ج ٢- ٢٢٣ ح ٨٨٢، الاستبصار ١: ١٦٨ ح ٥٨٣، الوسائل ٣: ٤٨٦. أبواب النجاسات ب ٤٦ ح ٤.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٤٣٢

الصدوق: و في خبر آخر: «و أعاد الصلاة». و في رواية أخرى له أنّه سأل أبا عبد الله عليه السّلام عن الرجل يكون له الثوب الواحد فيه بول لا يقدر على غسله؟

قال عليه السّلام: «يصلّي فيه» «١».

و منها: ما رواه عبد الرحمن بن أبي عبد الله أنّه سأل أبا عبد الله عليه السّلام عن الرجل يجنب في ثوب ليس معه غيره و لا يقدر على غسله؟ قال عليه السّلام «يصلّي فيه» «٢».

و منها: ما رواه الشيخ بإسناده عن علي بن جعفر عليه السّلام، عن أخيه موسى عليه السّلام قال:

سألته عن رجل عريان و حضرت الصلاة، فأصاب ثوبا نصفه دم أو كلّه دم يصلّي فيه أو يصلّي عريانا؟ قال عليه السّلام: «إن وجد ماء غسله، و إن لم يجد ماء صلّي فيه و لم يصلّ عريانا» «٣».

و منها: رواية محمّد بن علي الحلبي قال: سألت أبا عبد الله عليه السّلام عن الرجل يجنب في الثوب أو يصيبه بول و ليس معه ثوب

غيره؟ قال عليه السلام: «يصلّى فيه إذا اضطر إليه» (٤).

ومنها: ما رواه عمّار الساباطى عن أبي عبد الله عليه السلام أنه سئل عن رجل ليس معه إلا ثوب ولا تحلّ الصلاة فيه، وليس يجد ماء يغسله كيف يصنع؟ قال: يتيمّم ويصلّى، فإذا أصاب ماء غسله و أعاد الصلاة» (٥). وهذا هو الخبر الذى قال

(١) الفقيه ١: ٤٠ ح ١٥٥ و ١٥٦ و ص ١٦٠ ح ٧٥٣، الوسائل ٣: ٤٨٤. أبواب النجاسات ب ٤٥ ح ١-٣.

(٢) الفقيه ١: ١٦ ح ٧٥٤، التهذيب ٢: ٢٢٤ ح ٨٨٥ الاستبصار ١: ١٦٩ ح ٥٨٦، الوسائل ٣: ٤٨٤، ٤٨٥. أبواب النجاسات ب ٤٥ ح ٤ و ٦.

(٣) الفقيه ١: ١٦٠ ح ٧٥٦، قرب الإسناد: ١٦٥ ح ٧٠٤، التهذيب ٢: ٢٢٤ ح ٨٨٤ الاستبصار ١: ١٦٩ ح ٥٨٥، الوسائل ٣: ٤٨٤. أبواب النجاسات ب ٤٥ ح ٥.

(٤) التهذيب ٢: ٢٢٤ ح ٨٨٣ الاستبصار ١: ١٦٩ ح ٥٨٤، الوسائل ٣: ٤٨٥. أبواب النجاسات ب ٤٥ ح ٧.

(٥) التهذيب ١: ٤٠٧ ح ١٢٧٩ و ج ٢: ٢٢٤ ح ٨٨٦ الاستبصار ١: ١٦٩ ح ٥٨٧، الوسائل ٣: ٤٨٥. أبواب النجاسات ب ٤٥ ح ٨. نهاية التقرير، ج ١، ص: ٤٣٣

الصدوق بعد نقل رواية الحلبي: و فى خبر آخر «و أعاد الصلاة».

ثم إنك قد عرفت أنّ المحقق فى المعتبر «١» جمع بين هذه الأخبار المتعارضة بالحمل على التخيير، و معناه تخيير المكلف بين الصلاة عاريا و بين الصلاة فى الثوب النجس، و لا يخفى أنّ التخيير هنا ليس كالتخيير فى الواجب التخييرى، بأن يكون هنا أمر واحد متعلق بالشئيين على سبيل التخيير، إذ الأمر فيما نحن فيه دائر بين رعايته شرطية الستر أو مانعية النجاسة فى المأمور به بالأمر التعيينى و هى الصلاة.

و بعبارة أخرى، الشك هنا فى أنّ متعلق الأمر التعيينى هل يتحقق فى هذه الصورة بمراعاة الشرط أو يتوقف انطباق عنوان الصلاة على المأتى به؟ على أن لا تكون واقعة فى النجاسة، و لو كان ذلك مستلزما لوقوعها فى حال عدم الستر، و من هنا يظهر أنّ التخيير بين الصورتين بناء عليه تخيير عقلى، إذ لا يخلو إما أن يصلّى المكلف فى الثوب النجس، فيلزم عدم مراعاة مانعية النجاسة، أو يصلّى عاريا فيلزم عدم مراعاة شرطية الستر، فليس هنا تخيير شرعى لكى يحتاج إلى البيان.

و من المعلوم أنّ القول بالتخيير بناء عليه يرجع إلى عدم مانعية النجاسة و عدم شرطية الستر كما هو واضح، و الظاهر أنّ سؤال الرواة إنّما هو عن تعيين أحدهما، كما أنّ الجواب فى كل واحد من الروايات إنّما يدلّ على تعيين أحد الأمرين.

و بالجملة: فالجمع بين تلك الأخبار بهذا النحو ممّا لا يساعده العرف، إذ الدليل الدالّ على وجوب الصلاة عاريا و إلقاء الثوب، و الدليل الدالّ على وجوب الصلاة فى الثوب النجس، و النهى عن الصلاة عاريا كما فى بعض الروايات المتقدمة ممّا لا يمكن القول به، لأنّه لا معارضة بينهما، مع أنّ مرجع الجمع بالحمل على

(١) المعتبر ١: ٤٤٥.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٤٣٤

التخيير إلى كونه جمعا عرفيا، يوجب خروجهما عن التعارض.

و الحقّ إنّّه لا محيص عن الجمع بينهما، لما عرفت من الشيخ من حمل الأخبار الدالّة على وجوب الصلاة فى الثوب النجس على ما إذا اضطر إلى لبسه لبرد أو وجود ناظر أو غيرهما، و حمل ما يدلّ على الصلاة عاريا على صورة عدم الاضطرار «١».

توضيح ذلك، إنّ السند فى بعض الروايات المتقدمة الدالّة على وجوب الصلاة عاريا ينتهى إلى محمّد بن على الحلبي، كما أنّ السند

في بعض الروايات الدالة على وجوب الصلاة في الثوب النجس ينتهي إليه «٢» أيضا، و من البعيد إنه كان قد سأل عن حكم المسألة مرتين أو مرات، بل الظاهر أنه سأل عن الإمام عليه السلام مرة واحدة و أجابه عليه السلام بجواب واحد، فالتعدد إنما نشأ من تعدد من روى عنه من الرواة.

و حينئذ فالرواية المشتملة على حكم من أصاب ثوبه الجنابة مع عدم كونه واجدا لغيره، ليست مغايرة للرواية المشتملة على حكم من أصاب ثوبه المنفرد البول، بل الظاهر أنهما رواية واحدة، كما يدل على ذلك روايته الأخيرة المشتملة على حكم من أصاب ثوبه المنفرد جنابه أو بول.

و لا يخفى أن وجوب الصلاة في الثوب النجس قد قيّد في هذه الرواية بما إذا كان المصلّي مضطرا إلى لبسه لبرد أو غيره، إذ ليس المراد من الاضطرار، الاضطرار الحاصل من قبل الصلاة، لكونها مشروطة بستر العورة، إذ كان ذلك مفروض السؤال، فلا يحتاج إلى التكرار، فالمراد منه هو الاضطرار الطارئ مع قطع النظر عن اعتبار الستر في صحة الصلاة. و حينئذ فهذه الرواية تكون شاهدة للجمع بين الروايات التي رواها محمد بن

(١) الاستبصار ١: ١٦٩، الخلاف ١: ٤٧٦ ذ مسألة ٢١٨.

(٢) راجع الوسائل ٣: ٤٨٤-٤٨٧. أبواب النجاسات ب ٤٥ ح ١ و ٧، و ب ٤٦ ح ٤.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٤٣٥

عليّ الحلبي، التي قد عرفت أنها رواية واحدة، و لعل الوجه في إطلاق الحكم بوجوب الصلاة عاريا في روايته الاولى، هو أن مفروض السؤال كون الرجل في فلاة من الأرض، و من المعلوم أنه لا يضطر الرجل حينئذ إلى لبس الثوب غالبا، لعدم وجود ناظر فيها كذلك. فإذا ثبت الجمع بين الروايات التي رواها محمد بن علي الحلبي بهذا النحو، فيظهر وجه الجمع بين سائر الروايات المتعارضة، إذ الظاهر أن موثقه سماعه المتقدم التي حكم فيها بوجوب الصلاة عريانا إنما هي واردة فيما إذا كان الرجل في فلاة من الأرض كبعض روايات الحلبي، و قد عرفت أنه في هذه الصورة لا يتحقق الاضطرار غالبا.

فانقح أن طريق الجمع بين الروايات المتقدمة المتعارضة بعد التأمل فيها هو ما اختاره الشيخ في مقام رفع المعارضة بينها، من وجوب الصلاة عاريا فيما إذا لم يتحقق الاضطرار إلى لبسه لبرد أو ناظر أو غيرهما، كما أنه ممّا ذكرنا من أن كثيرا من الروايات الواردة في هذا المقام ينتهي سندها إلى محمد بن علي الحلبي، و ذلك يدل على كونها رواية واحدة، ظهر أنه لا مجال لدعوى التواتر أو الاستفاضة، و التقديم بسببه في إحدى الطائفتين.

ثم إنه قد يستدل على وجوب الصلاة في الثوب النجس مطلقا بوجه عقلي، و هو إن الطهارة معتبرة فيما يكون ساترا، و بعبارة أخرى يعتبر في صحة الصلاة أمران: ستر العورة، و كون الساتر فاقدا للنجاسة، فشرطيّة الستر كالأصل بالنسبة إلى اعتبار الطهارة، فإذا تعدد مراعاة وصف الساتر، فلا يترك لأجله أصل الستر على ما هو مقتضى حكم العقل في كل موصوف و صفة كانا مطلوبين، و تعدد مراعاة الوصف و جوابه يظهر ممّا قدّمنا ذكره، من أن الطهارة معتبرة في الساتر لا بما هو ساتر، بل بما هو لباس للمصلّي.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٤٣٦

و بعبارة أخرى هي معتبرة فيما يلبسه المصلّي سواء كان ساترا أم لا، و قد عرفت أيضا أن الطهارة أمر عدمي، لا معنى لأن تكون شرطا للصلاة، بل النجاسة التي هي أمر وجودي تكون مانعة عن صحتها، فالأمر دائر بين رعايته شرطيّة الستر و بين رعايته مانعية النجاسة، بترك الصلاة في الثوب النجس.

و من المعلوم إنه ليس للعقل سبيل إلى ترجيح أحد الطرفين و الحكم بتعيينه، فلا بد من التوقف حتى يعلم ما هو المقدم في نظر الشارع، و قد عرفت أن مقتضى الجمع بين الأخبار الواردة عن الأئمة عليهم السلام هو الحكم بوجوب الصلاة عاريا، إلا فيما إذا اضطر

إلى لبس الثوب.

ثمَّ إنَّه قد يقال بعدم إمكان حمل رواية علي بن جعفر عليه السَّلام المتقدِّمة الدالَّة على وجوب الصلاة في الثوب الذي نصفه أو كلَّه دم و النهى عن الصلاة عريانا- على صورة الاضطرار إلى لبس ذلك الثوب، لبرد أو وجود ناظر، كما حملها الشيخ على ذلك، و وجهه أنَّ موردها ما كان الرجل عريانا فوجد ثوبا بذلك الوصف، و ظاهرها عدم كونه مضطرا إلى لبسه، و المفروض إنَّه قد حكم فيه بوجوب الصلاة في الثوب النجس، فلا مجال للحمل على صورة الاضطرار.

و لكن فيه مضافا إلى أنَّ هذا الاشكال كما ينافي الحمل على صورة الاضطرار، و التفصيل بينها و بين غيرها كما اختاره الشيخ «١»، كذلك ينافي ما استحسنته المحقِّق في المعتبر من الحمل على التخيير «٢»، لما عرفت من اشتمالها على النهى عن الصلاة عريانا. نعم يناسب القول المستحدث في القرون الأخيرة الذي اختاره كاشف اللثام،

(١) المبسوط ١: ٩٠-٩١، الخلاف ١: ٤٧٤، النهاية: ٥٥.

(٢) المعتبر ١: ٤٤٥.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٤٣٧

و تبعه جماعة ممَّن تأخَّر عنه «١»، و هو وجوب الصلاة في الثوب النجس مطلقا، فيصير مضمون الرواية معرضا عنه غير معمول به ظاهرا، بأنَّ هذا المعنى لا يوجب صراحة الرواية و نصوصيتها في غير صورة الاضطرار، فلا تكون آية عن حمل الشيخ، و إن كان حملها على ذلك أبعد من حمل سائر الروايات الدالَّة على وجوب الصلاة في الثوب النجس كما لا يخفى.

هذا، و لو فرضنا عدم إمكان الجمع بين تلك الأخبار المتعارضة، بنحو يخرجها عن التعارض، فاللازم الرجوع إلى المرجحات المذكورة في أخبار الترجيح «٢»، و قد قرَّرنا في محلِّه أنَّ أولها هي الشهرة في الفتوى، و لا ريب في أنَّها موافقة للروايات الدالَّة على وجوب الصلاة عريانا، كما يدلُّ عليه فتوى الشيخ و من بعده إلى زمان المحقِّق.

فالواجب بناء عليه الأخذ بها أيضا، و الحكم بوجوب الصلاة عاريا، و كفيته صلاة العارى من حيث القيام أو القعود، و من حيث الإيماء أو الركوع و السجود ما عرفت سابقا فراجع.

### لو كان له ثوبان يعلم بنجاسة أحدهما لا على التعيين

لو كان له ثوبان يعلم بنجاسة أحدهما لا على التعيين، و لم يتمكَّن من غسل أحدهما، فمقتضى القاعدة وجوب الصلاة في كليهما، لأنَّه يتمكَّن من مراعاة الستر و الطهارة المعتبرة في الثوب بالصلاة في كل منهما مرَّة.

غاية الأمر إنَّه لا- يتمكَّن من الامتثال التفصيلي فيسقط، و لا يجب عليه حينئذٍ أزيد من الامتثال العلمى الإجمالى، كما هو الشأن في جميع موارد العلم الإجمالى،

(١) كشف اللثام ١: ٤٥٥، الحقائق ٥: ٣٥٢، مفتاح الكرامة ١: ١٨٢، العروة الوثقى ١: ٧٦ مسألة ٤.

(٢) الكافي ١: ٦٧ ح ١٠، و ج ٧: ٤١٢ ح ٧.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٤٣٨

و يدلُّ على ذلك مضافا إلى أنَّه مقتضى القاعدة كما عرفت ما رواه الصدوق في الصحيح عن صفوان بن يحيى إنَّه كتب إلى أبي الحسن عليه السَّلام يسأله عن الرجل معه ثوبان، فأصاب أحدهما بول و لم يدر أيُّهما هو، و حضرت الصلاة و خاف فوتها و ليس عنده ماء كيف يصنع؟ قال: «يصلِّي فيهما جميعا» «١».

هذا، وصرح الحلّي في محكّي السرائر بوجوب الصلاة عاريا على طريقة العارى، وزعم أنّه مقتضى الاحتياط، وسيجيء نقل عبارته، ويظهر من الشيخ في الخلاف وجود القائل بهذا القول في عصره وقبله «٢»، كما أنّه يظهر من مسبوطة وجود رواية على هذا المضمون «٣»، ولكنّه قدس سرّه أفتى فيهما بوجوب الصلاة فيهما جميعا.

قال الحلّي في السرائر: وإذا حصل معه ثوبان أحدهما نجس والآخر طاهر، ولم يتميّز له الطاهر، ولا يتمكّن من غسل أحدهما، قال بعض أصحابنا: يصلّي في كل واحد منهما على الانفراد وجوبا، وقال بعض منهم: ينزعهما ويصلّي عريانا، وهذا الذي يقوى في نفسى و به أفتى، لأنّ المسألة بين أصحابنا فيها خلاف، ودليل الإجماع منفي، فإذا كان كذلك فالاحتياط يوجب ما قلناه. فإن قال قائل: بل الاحتياط يوجب الصلاة فيهما على الانفراد، لأنّه إذا صلّى فيهما جميعا تبيّن وتيقّن بعد فراغه من الصلاتين معا أنّه قد صلّى في ثوب طاهر.

قلنا: المؤثّرات في وجوه الأفعال تجب أن تكون مقارنة لها لا متأخّرة عنها، والواجب عليه عند افتتاح كل فريضة أن يقطع على ثوبه بالطهارة، وهذا يجوز عند افتتاح كل صلاة من الصلاتين إنّه نجس، ولا يعلم إنّه طاهر عند افتتاح كل صلاة،

(١) الفقيه ١: ١٦١ ح ٧٥٧، التهذيب ٢: ٢٢٥ ح ٨٨٧، الوسائل ٣: ٥٠٥. أبواب النجاسات ب ٦٤ ح ١.

(٢) الخلاف ١: ٤٨١.

(٣) المبسوط ١: ٩١.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٤٣٩

فلا يجوز أن يدخل في الصلاة إلّا بعد العلم بطهارة ثوبه وبدنه، لأنّه لا يجوز أن يستفتح الصلاة، وهو شاكّ في طهارة ثوبه، ولا يجوز أن تكون صلاته موقوفة على أمر يظهر فيما بعد، وأيضا كون الصلاة واجبة على وجه تقع عليه الصلاة، فكيف يؤثّر في هذا الوجه ما يأتي بعده، ومن شأن المؤثّر في وجوه الأفعال أن يكون مقارنا لها لا يتأخّر عنها على ما بيّناه انتهى موضع الحاجة من نقل كلامه قدس سرّه «١»، ولا يخفى ما فيه:

أمّا أولا: فلا بدّ الظاهر من قوله: ودليل الإجماع منفي، أنّ الدليل المتصوّر منحصر بالإجماع، وهو غير موجود في المسألة، مع أنّ الواضح عدم اختصاص الدليل بالإجماع المفقود فيها، لما عرفت من دلالة الرواية الصحيحة المتقدّمة على حكم المسألة.

وأما ثانيا: فلا بدّ لو سلّمنا انحصار الدليل بالإجماع المفقود لعدم حجّية خبر الواحد كما هو مرامه، فلا نسلم أنّه بعد فقد الإجماع يجب الرجوع إلى الاحتياط، فمن المحتمل أن يكون الواجب هو الرجوع إلى أصالة البراءة.

و أمّا ثالثا: فلا بدّ لو سلّمنا أنّ الواجب بعد فقد الإجماع هو الرجوع إلى أصالة الاحتياط، لكن لا نسلم أنّ مقتضاها وجوب الصلاة عاريا، بل الظاهر أنّ الاحتياط يقتضى وجوب الصلاة فيهما جميعا، لأنّ ما أجاب به عن قول القائل بأنّ الاحتياط يوجب الصلاة فيهما على الانفراد، من أنّ المؤثّرات في وجوه الأفعال، لا يخلو من الإشكال.

لأنّه إن أراد بذلك أنّ المؤثّر في صيرورة الصلاة واجدة للمصلحة الموجبة لتعلّق الأمر هي طهارة المصلّي بما يلبسه، فهو وإن كان مسلما، إلّا أنّ من الواضح

(١) السرائر ١: ١٨٤-١٨٥.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٤٤٠

عدم كونها متأخّرة عنها بل مقارنة لها، غاية الأمر أنّ العلم بوقوعها مع الطهارة متأخّر عنها كما لا يخفى. وإن أراد بذلك أنّ المؤثّر في ذلك هو العلم بوقوع الصلاة مع الطهارة المعتبرة فيها كما يدلّ عليه قوله: والواجب عليه عند افتتاح

كل فريضة أن يقطع على ثوبه بالطهارة، فهو وإن كان تحققه موقوفاً على الصلاة في كليهما فيتأخر تحققه عنها، إلا أن الظاهر عدم الدليل على اعتبار العلم بالطهارة، بل المعتبر نفسها، وعبارة أخرى هي شرط واقعي لا علمي.

وإن أراد بذلك أن المؤثر هو قصد امتثال الأمر المتعلق بالصلاة مع الطهارة، لأنها من الأمور العبادية التي يشترط في صحتها قصد الأمر المتعلق بها، وبدونه تكون بلا حسن و مصلحة، وحينئذ فمع الشك في طهارة الثوب عند الشروع لا يتمشى منه قصد الامتثال، لعدم العلم بتعلق الأمر بالصلاة في هذا الثوب.

ففيه: أن الواضح أن الداعي له إلى الإتيان بهما جميعاً ليس إلا الأمر المتعلق بالصلاة، إذ المفروض عدم كونه مرئياً في فعلهما، غاية الأمر إنه لا يعلم بأن الامتثال هل تحقق بالصلاة التي فعلها أولاً أو أن المحصل له هو ما أتى به ثانياً، ولا دليل على اعتبار هذا العلم في تحققه، بل الظاهر أنه لا فرق في تحقق الإطاعة بين الامتثال العلمي التفصيلي وبين الامتثال العلمي الإجمالي، فيما إذا كان متمكناً من الأول أيضاً، لو لا أن العبادات محتاجة في كفيئتها إلى ثبوت الإذن من الشارع، ولم يرد في صورة التمكّن من الامتثال العلمي التفصيلي الإذن، والتخير بينه وبين الآخر.

وبالجملة: فقصد الأمر المعتبر في صحة العبادة لا ينحصر تحققه بما إذا علم بالمأمور به تفصيلاً كما عرفت، هذا كله فيما إذا تمكّن المكلف من الصلاة في الثوبين جميعاً، وقد عرفت أن الأقوى وجوبها فيهما.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٤٤١

و أما إذا لم يتمكّن إلا من الصلاة في أحدهما لضيق الوقت، فالظاهر أن المسألة مبتنية على المسألة السابقة، وهي ما لو انحصر ثوبه في النجس، فإن قلنا بأن الواجب في تلك المسألة هي الصلاة في الثوب النجس كما اختاره كاشف اللثام (١)، و تبعه جمع من مقاربي عصرنا، منهم: السيد قدس سره في العروة (٢)، فيجب عليه هنا الصلاة في أحد الثوبين الذي لا يعلم بنجاسته بطريق أولى كما لا يخفى. وإن قلنا بأنه يجب عليه في تلك المسألة الصلاة عارياً، كما قويناه تبعاً للشيخ أبي جعفر الطوسي رحمه الله (٣)، فالظاهر أن الواجب عليه في مسألتنا هذه أيضاً ذلك.

و توهم (٤) ثبوت الفرق بين المقامين بأن الأمر هناك دائر بين الصلاة فاقداً للستر وللمانع، وبين الصلاة واجداً لهما معاً قطعاً، للعلم بنجاسة الثوب المنحصر، و هنا دائر بين الصلاة فاقداً للشرط قطعاً، وبينها واجداً للمانع احتمالاً.

و بعبارة أخرى، الأمر في المسألة السابقة كان دائراً بين المخالفة القطعية للأمر المنجز المعلوم بترك ما هو شرط للمأمور به يقيناً، وبين المخالفة القطعية له بإتيانه واجداً للمانع كذلك، و هنا دائر بين المخالفة القطعية له بترك ما هو شرط له، وبين المخالفة الاحتمالية بإيقاع الصلاة في الثوب الذي شك في طهارته، ولا ريب أن الترجيح مع الثاني، كما يحكم به العقل قطعاً.

مندفع بأن الكلام إنما هو في مقام تعلق الأمر، وأنه هل تعلق أمر المولى فيما إذا لم يمكن مراعاة الشرط والمانع معاً بالصلاة مع رعاية الشرط، أو بها مع خلوها عن المانع، وإن كانت فاقدة للشرط؟ وقد دلت الأخبار المتقدمة في المسألة السابقة على

(١) كشف اللثام ١: ٤٥٥.

(٢) العروة الوثقى ١: ٧٦ مسألة ٤.

(٣) المبسوط ١: ٩٠-٩١، الخلاف ١: ٤٧٤، النهاية: ٥٥.

(٤) الظاهر هو الحاج آقا رضا الهمداني رحمه الله في كتاب الطهارة من مصباح الفقيه ص ٦٢٥.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٤٤٢

ترجيح مانعية النجاسة، لقوتها على شرطية الستر.

و حينئذ فلو قلنا بوجوب الصلاة في الثوب فيما نحن فيه، فمرجه إلى اكتفاء المولى بمحتمل الصلاة، إذ على تقدير نجاسة الثوب



واقعا لا تتحقق الصلاة أصلا، فاللازم أن يقال بكفاية الشك في تحقق الامتثال، مع عدم وجود ما يحزره كما هو المفروض، و هو مما يحكم بدهاءه خلافه العقل، إذ مرجعه إلى عدم كون الصلاة مطلوبة للمولى، و مأمورا بها بالأمر المنجز كما هو واضح. وبالجملة: فالصلاة في الثوب الذي شك في طهارته مع عدم إحرازها بالأصل، لفرض كونه من أطراف العلم الإجمالي، كالصلاة فيما علم نجاسته من حيث عدم تحقق الامتثال المعتبر في سقوط الأمر، و حيث إنّه قد علم من الأخبار المتقدمة ترجيح جانب المانع على جانب الشرط، فالواجب عليه هنا أيضا الصلاة عاريا فتدبر.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٤٤٣

## المقدمة الخامسة في مكان المصلي

### إشارة

اعلم أنّه لا يعتبر في مكان المصلي شيء وجودي أو عدمي، مثل ما يعتبر في لباسه من الأوصاف الوجودية و العدمية، على ما عرفت تفصيله، نعم يعتبر فيه أن يكون التصرف فيه مباحا للمصلي، و لكنّه لم يرد فيه نصّ بخصوصه، بل الوجه في اعتباره هو ما دل على حرمة التصرف في مال الغير بغير إذنه، بضميمة استحالة اجتماع الأمر و النهي. و نحن و إن حققنا جوازه فيما هو محلّ النزاع في المسألة الأصولية إلّا أنّك عرفت أنّ ذلك لا ينافي القول ببطان العبادّة فيما إذا اتحدت مع عنوان محرّم في الخارج، لعدم صلاحية ما يكون مبغوضا للمولى بالفعل للتقرب به إليه. نعم يختص ذلك بما إذا كانت الحرمة منجزة على المكلف، و أمّا في غير هذه الصورة فلا مانع من وقوع العبادّة على وجهها، لعدم كونها مبغوضة فعلا. ثمّ إنّ التعبير بأنّه يعتبر أن لا يكون مكان المصلي مغصوبا كما في بعض الكلمات «١»، لا

(١) كتاب الصلاة للمحقق الحائري: ٨١.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٤٤٤

يشمل جميع صور المسألة، لما عرفت من أنّ الغصب يعتبر فيه الاستيلاء، و لو لم يتحقق تصرف أصلا، و الملاك هو التصرف في مال الغير بغير إذنه، و لو لم يكن هنا استيلاء، إذ هو الذي يتحد مع أكوان الصلاة كما هو واضح. ثمّ إنّ جرت عاداتهم في هذا المقام على التعرض لمسألتين، و إن لم يكن لهما ربط به بكثير، و نحن أيضا نتعرض لهما في هذا الباب تبعا لهم فنقول:

### المسألة الأولى: حكم تقدّم المرأة على الرجل في الصلاة

المشهور بين قدماء الأصحاب إنّّه لا يجوز تقدّم المرأة على الرجل في الصلاة، و لا صلاتها بحذائه، بأن تكون عن يمينه أو يساره، و هم بين مصرّح بأنّه لا يجوز ذلك «١» الذي يظهر منه البطان، لكون النواهي الواردة في بيان كفيات العبادات و المعاملات إرشادات إلى فساد العبادّة و المعاملة، و بين من صرّح بالبطان «٢»، و المشهور بين المتأخرين هو القول بالكراهة «٣». و لا يخفى أنّ الأخبار الواردة في هذه المسألة كثيرة، و الرواة من أصحاب الأئمة عليهم السّلام الذين سألوهم عن حكمها أيضا كثيرون، بحيث ربما يبلغ عددهم إلى ثلاثة عشر أو أربعة عشر، و هم بين من يروى عنه زيد من رواية واحدة، و بين من له رواية واحدة فقط.

أمّا الطائفة الأولى فمنهم: جميل بن درّاج، و قد روى عنه ثلاث روايات:



مضافا إلى عدم صلاحيته للعلية للحكم المذكور في الصدر، لأنّ مورد الحكم صلاة المرأة بحذاء الرجل، وهو يصلى، وعبارة أخرى مورده هو ما إذا صلى كلاهما معا، ومقتضى التعليل جواز صلاة الرجل والمرأة بين يديه وهي لا تصلى، مع أنّ الحكم بعدم البأس إنّما جعل في الصدر محمولا لصلاة المرأة بحذاء الرجل، والتعليل يدل على جواز صلاة الرجل ولو كانت بحذاءه امرأة. هذا، مضافا إلى أنّ طريق الصدوق إلى الجميل وحده ممّا لا يعلم صحته.

فيظهر من ذلك أنّ الاستفادة من مجموع ما رواه الجميل عن أبي عبد الله عليه السلام هو عدم البأس فيما إذا كان سجودها مع ركوعه، والمراد به يحتمل أن يكون ما إذا كان رأس المرأة في حال السجود محاذيا لرأس الرجل في حال الركوع، أي كانت متأخرة عنه بهذا المقدار، ويحتمل أن يكون المراد وقوع رأسها في حال السجود

(١) الفقيه ١: ١٥٩ ح ٧٤٩، الوسائل ٥: ١٢٢. أبواب مكان المصلى ب ٤ ح ٤.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٤٤٧

محاذيا لأول جزء من بدن الرجل، أى يجب التأخر بهذا المقدار.

ومن تلك الرواة محمد بن مسلم، وله أيضا ثلاث روايات:

منها: ما رواه الشيخ بإسناده عن أحمد بن محمد، عن الحجال، عن محمد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام في المرأة تصلى عند الرجل قال: «إذا كان بينهما حاجز فلا بأس» (١).

ومنها: ما رواه أيضا بإسناده عن الحسين بن سعيد، عن صفوان، عن العلاء، عن محمد بن مسلم، عن أحدهما عليهما السلام قال: سألته عن الرجل يصلى في زاوية الحجره وأمرأته أو ابنته تصلى بحذاءه في الزاوية الأخرى؟ قال: «لا ينبغي له ذلك فإن كان بينهما شبر أجزاء. يعنى إذا كان الرجل متقدما على المرأة بشبر» (٢).

والظاهر أنّ المراد ب «لا-ينبغي» البطالان-لا-الكرهه، كما أنّ الظاهر أنّ لفظ شبر بالشين المعجمه و الباء الموحده تصحيف الستر بالسین المهملة و التاء المثناة من فوق، إذ من البعيد أن تكون الحجره بالغه في الضيق إلى حدّ يكون الفاصل بين الشخصين الواقعين في زاويتيها مقدار شبر واحد.

وبناء على ما ذكرنا يكون مضمون الرويتين أمرا واحدا، وهو اعتبار الستر بينهما في صحه صلاتهما، و يؤيد ذلك- وهو كون الشبر تصحيف- ما رواه في السرائر نقلا- عن نوادر أحمد بن محمد بن أبي نصر، عن المفضل، عن محمد الحلبي قال: سألته عن الرجل يصلى في زاوية الحجره و ابنته أو امرأته تصلى بحذاءه في الزاوية الأخرى؟ قال: «لا ينبغي ذلك إلّا أن يكون بينهما ستر فإن كان بينهما ستر أجزاء» (٣).

(١) التهذيب ٢: ٣٧٩ ح ١٥٨٠، الوسائل ٥: ١٢٩. أبواب مكان المصلى ب ٨ ح ٢.

(٢) الكافي ٣: ٢٩٨ ح ٤، التهذيب ٢: ٢٣٠ ح ٩٠٥، الوسائل ٥: ١٢٣. أبواب مكان المصلى ب ٥ ح ١.

(٣) السرائر ٣: ٥٥٥، الوسائل ٥: ١٣٠. أبواب مكان المصلى ب ٨ ح ٣.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٤٤٨

ثمّ إنّ قوله «يعنى إذا كان الرجل.» يحتمل أن يكون تفسيرا من الشيخ رحمه الله و يحتمل أن يكون من الرواة.

ومنها: ما رواه أيضا بإسناده عن الحسين بن سعيد، عن صفوان و فضال، عن العلاء، عن محمد، عن أحدهما عليهما السلام قال: سألته عن المرأة تزامن الرجل في المحمل يصليان جميعا؟ فقال: «لا و لكن يصلى الرجل فإذا فرغ صلّت المرأة» (١) و رواهما أى الأخيرتين منضمّة في الكافي عن علي بن محمد، عن سهل بن زياد، عن أحمد بن محمد بن أبي نصر، عن العلاء، عن محمد بن مسلم (٢).

و من تلك الرواة على بن جعفر، و له أربع روايات:

منها: ما رواه في قرب الإسناد عن عبد الله بن الحسن، عن جدّه علي بن جعفر، عن أخيه موسى بن جعفر عليهما السلام قال: سألته عن الرجل يصلّي الضحى و أمامه امرأة تصلّي بينهما عشرة أذرع؟ قال: «لا بأس ليمض في صلاته» (٣).

و منها: ما رواه الشيخ بإسناده عن أحمد بن محمد، عن موسى بن القاسم و أبي قتادة جميعا، عن علي بن جعفر، عن أخيه موسى بن جعفر عليهما السلام في حديث قال:

سألته عن الرجل يصلّي في مسجد حيطانه كوى (كواء خ ل) كله قبلته و جانباه و امرأته تصلّي حياله يراها و لا تراه؟ قال عليه السلام: «لا بأس» (٤).

قال في الوافي: الكواء ممدودا و مقصورا جمع الكوة بالتحديد و هي الروزنة (٥).

أقول: الظاهر أنّ مورد السؤال هو أن يصلّي الرجل في مسجد حيطانه كذا

(١) التهذيب ٢: ٢٣١ ح ٩٠٧، الاستبصار ١: ٣٩٩ ح ١٥٢٢، الوسائل ٥: ١٢٤. أبواب مكان المصلّي ب ٥ ح ٢.

(٢) الكافي ٣: ٢٩٨ ح ٤.

(٣) قرب الإسناد: ١٧٤ ح ٧٧٤، الوسائل ٥: ١٢٨. أبواب مكان المصلّي ب ٧ ح ٢.

(٤) التهذيب ٢: ٣٧٣ ح ١٥٥٣، مسائل عليّ بن جعفر: ١٤٠ ح ١٥٩، الوسائل ٥: ١٢٩. أبواب مكان المصلّي ب ٨ ح ١.

(٥) الوافي ٥: ٤٧٨ ح ٦٣٩٥.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٤٤٩

و المرأة تصلّي في خارج المسجد و إلّا لا يكون لذكر كيفية الحيطان وجه كما لا يخفى.

و منها: ما رواه أيضا بإسناده عن محمد بن مسعود العياشي، عن جعفر بن محمد، عن العمركي، عن عليّ بن جعفر، عن أخيه موسى عليه السلام قال: سألته عن إمام كان في الظهر فقامت امرأة بحياله تصلّي و هي تحسب أنّها العصر هل يفسد ذلك على القوم؟ و ما حال المرأة في صلاتها معهم و قد كانت صلّت الظهر؟ قال: «لا يفسد ذلك على القوم و تعيد المرأة صلاتها» (١).

أقول: الوجه في وجوب الإعادة على المرأة يحتمل أن يكون هو تقدّمها على الرجل و محاذاتها الإمام، و يحتمل أن يكون لأجل اقتدائها في صلاة عصرها إلى الإمام، و هي تحسب أنّه يصلّي العصر مع أنّه كان في صلاة الظهر، و يحتمل أن يكون لأجل مخالفتها لسنة الموقف في الجماعة.

و منها: ما رواه في قرب الإسناد عن عبد الله بن الحسن، عن علي بن جعفر، عن أخيه عليه السلام قال: سألته عن الرجل هل يصلح له أن يصلّي في مسجد قصير الحائط و امرأة قائمة تصلّي بحياله و هو يراها و تراه؟ قال: «إن كان بينهما حائط طويل أو قصير فلا بأس» (٢).

و المستفاد من مجموع ما رواه علي بن جعفر اعتبار وجود الحائط بينهما، سواء كان طويلا أو قصيرا، و سواء كان ذا روزنة أو غيره، فيما إذا رأى الرجل المرأة أو رأى كلّ منهما صاحبه كما في الرواية الثانية و الأخيرة.

و من تلك الرواة زرارة و له ثلاث روايات:

منها: ما رواه محمد بن إدريس في آخر السرائر نقلا- من كتاب حريز، عن زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام قال: قلت له: المرأة و الرجل يصلّي كل واحد منهما قبالة

(١) التهذيب ٢: ٢٣٢ ح ٩١٣، و ص ٣٧٩ ح ١٥٨٣، الوسائل ٥: ١٣٠. أبواب مكان المصلّي ب ٩ ح ١.

(٢) قرب الاسناد: ١٧٦ ح ٧٩١، الوسائل ٥: ١٣٠. أبواب مكان المصلى ب ٨ ح ٤.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٤٥٠

صاحبه؟ قال: نعم إذا كان بينهما قدر موضع رحل «١». قال في الوافي: أراد بالرحل رحل البعير و هو الذى يكون له كالسرج للفرس «٢».

ومنها: ما رواه أيضا عن كتاب حريز، عن زرارة قال: قلت له: المرأة تصلى بحيال زوجها؟ فقال: «تصلى بإزاء الرجل إذا كان بينها وبينه قدر ما لا يتخطى أو قدر عظم الذراع فصاعدا» «٣». و رواه الصدوق فى الفقيه بإسناده عن زرارة عن أبى جعفر عليه السلام «٤» من دون ذكر السؤال مع حذف قوله: «تصلى بإزاء الرجل» من الجواب وإضافة كلمة «لا بأس» إلى آخره.

ومنها: ما رواه الشيخ بإسناده عن محمد بن على بن محبوب، عن يعقوب بن يزيد، عن ابن أبى عمير، عن عمر بن أذينة، عن زرارة، عن أبى جعفر عليه السلام قال:

سألته عن المرأة تصلى عند الرجل؟ فقال: «لا تصلى المرأة بحيال الرجل إلّا أن يكون قدّامها و لو بصدرة» «٥».

و من تلك الرواة أبو بصير، و له أيضا ثلاث روايات:

منها: ما رواه الشيخ بإسناده عن موسى بن القاسم، عن على، عن درست، عن ابن مسكان، عن أبى بصير، عن أبى عبد الله عليه السلام قال: سألت عن الرجل و المرأة يصليان معا فى المحمل؟ قال: «لا و لكن يصلّى الرجل و تصلى المرأة بعده» «٦».

و مضمونها من حيث السؤال و الجواب موافق لإحدى روايات محمد بن مسلم المتقدمة.

(١) السرائر ٣: ٥٨٦، الوسائل ٥: ١٢٦. أبواب مكان المصلى ب ٥ ح ١٢.

(٢) الوافي ٥: ٤٧٣ ح ٦٣٨٠.

(٣) السرائر ٣: ٥٨٧، الوسائل ٥: ١٢٦. أبواب مكان المصلى ب ٥ ح ١٣.

(٤) الفقيه ١: ١٥٩ ح ٧٤٨ و فيه: «قدر ما يتخطى».

(٥) التهذيب ٢: ٣٧٩ ح ١٥٨٢، الاستبصار ١: ٣٩٩ ح ١٥٢٥، الوسائل ٥: ١٢٧. أبواب مكان المصلى ب ٦ ح ٢.

(٦) التهذيب ٥: ٤٠٣ ح ١٤٠٤، الوسائل ٥: ١٣٢. أبواب مكان المصلى ب ١٠ ح ٢.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٤٥١

ومنها: ما رواه أيضا عن الحسين بن سعيد، عن فضالة، عن حسين بن عثمان، عن الحسن الصيقل، عن ابن مسكان، عن أبى بصير هو ليث المرادى قال: سألت عن الرجل و المرأة يصليان فى بيت واحد المرأة عن يمين الرجل بحذاء؟ قال: «لا إلّا أن يكون بينهما شبر أو ذراع» ثم قال: «كان طول رحل رسول الله صلى الله عليه و آله ذراعا، و كان يضعه بين يديه إذا صلى يستره ممّن يمرّ بين يديه» «١».

قال فى الوافي: أريد بالرحل رحل البعير، و أريد بطوله ارتفاعه من الأرض «٢»، أعنى السمك، و يحتمل قريبا بقربنة الذيل أن يكون المراد بقوله: «إلّا أن يكون». وجود حائل بينهما كان طوله شبرا أو ذراعا، كما أنه يحتمل أن يكون المراد تقدّم الرجل على المرأة بهذا المقدار. و هذا الاحتمال يجرى فى الرواية الاولى، و كذا الثانية ممّا رواه زرارة.

ومنها: ما رواه أيضا عن الحسين بن سعيد، عن محمد بن سنان، عن عبد الله بن مسكان، عن أبى بصير، عن أبى عبد الله عليه السلام قال: سألت عن الرجل و المرأة يصليان جميعا فى بيت المرأة عن يمين الرجل بحذاء؟ قال: «لا حتّى يكون بينهما شبر أو ذراع أو نحوه» «٣» و الظاهر اتحادها مع الرواية الثانية كما لا يخفى.

و أمّا الطائفة الثانية من الرواة الذين رووا رواية واحدة:

فمنهم: عمّار، فقد روى الشيخ عن محمد أحمد بن يحيى، عن أحمد بن الحسن، عن عمرو بن سعيد، عن مصدق، عن عمّار، عن أبى

عبد الله عليه السلام أنه سئل عن الرجل يستقيم له أن يصلّي و بين يديه امرأة تصلّي؟ قال: «لا يصلّي حتى يجعل بينه وبينها أكثر من عشرة أذرع و إن كانت عن يمينه و عن يساره جعل بينه و بينها مثل ذلك»

(١) التهذيب ٢: ٢٣٠ ح ٩٠٦، الوسائل ٥: ١٢٤. أبواب مكان المصلّي ب ٥ ح ٣.

(٢) الوافي ٥: ٤٨١.

(٣) التهذيب ٢: ٢٣١ ح ٩٠٨، الكافي ٣: ٢٩٨ ح ٣، الوسائل ٥: ١٢٤. أبواب مكان المصلّي ب ٥ ح ٤.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٤٥٢

فإن كانت تصلّي خلفه فلا بأس و إن كانت تصيب ثوبه و إن كانت المرأة قاعدة أو نائمة أو قائمة في غير صلاة فلا بأس حيث كانت» (١).

و منهم: إدریس بن عبد الله القمي، فروى في الكافي عن محمد بن يحيى، عن محمد بن الحسين، عن جعفر بن بشير، عن حماد بن عثمان، عن إدریس بن عبد الله القمي قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يصلّي و بحیاله امرأة قائمة على فراشها جنبته؟ فقال: «إن كانت قاعدة فلا يضرك و إن كانت تصلّي فلا» (٢). و ليس المراد بقوله: «قاعدة» الجلوس في مقابل القيام، بل المراد عدم الاشتغال بالصلاة و القعود عنها، بقرينة قوله: «و إن كانت تصلّي».

و منهم: عبد الرحمن بن أبي عبد الله، فروى في الكافي عن الحسين بن محمد، عن معلى بن محمد، عن الوشاء، عن أبان بن عثمان، عن عبد الرحمن بن أبي عبد الله قال:

سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يصلّي و المرأة بحذاه عن يمينه أو عن يساره؟ فقال:

«لا بأس به إذا كانت لا تصلّي» (٣).

و منهم: عبد الله بن أبي يعفور، فروى الشيخ بإسناده عن سعد، عن سندی بن محمد البرّاز، عن أبان بن عثمان، عن عبد الله بن أبي يعفور قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: أصلي و المرأة إلى جنبي و هي تصلّي؟ قال: «لا إلا أن تتقدم هي أو أنت و لا بأس أن تصلّي و هي بحذاك جالسة أو قائمة» (٤).

و منهم: معاوية بن وهب، فروى الصدوق عنه، عن أبي عبد الله عليه السلام أنه سأله

(١) التهذيب ٢: ٢٣١ ح ٩١١، الاستبصار ١: ٣٩٩ ح ١٥٢٦، الوسائل ٥: ١٢٨. أبواب مكان المصلّي ب ٧ ح ١.

(٢) الكافي ٣: ٢٩٨ ح ٥، التهذيب ٢: ٢٣١ ح ٩١٠، الوسائل ٥: ١٢١. أبواب مكان المصلّي ب ٤ ح ١، وفيه:

«جنبه».

(٣) الكافي ٣: ٢٩٨ ح ٢، الوسائل ٥: ١٢١. أبواب مكان المصلّي ب ٤ ح ٢.

(٤) التهذيب ٢: ٢٣١ ح ٩٠٩، الوسائل ٥: ١٢٤. أبواب مكان المصلّي ب ٥ ح ٥.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٤٥٣

عن الرجل و المرأة يصلّيان في بيت واحد؟ قال: «إذا كان بينهما قدر شبر صلّت بحذاه و حدها و هو وحده لا بأس» (١).

و منهم: هشام بن سالم، فروى الصدوق عنه، عن أبي عبد الله عليه السلام - في حديث - قال: «الرجل إذا أمّ المرأة كانت خلفه عن يمينه سجودها مع ركبته» (٢).

و منهم: ابن بكير، و قد تقدّم نقل روايته في ضمن الروايات المتقدمة التي رواها جميل.

و منهم: محمد الحلبي، و قد تقدّم نقل روايته أيضا في ضمن ما رواه محمد بن مسلم.

و منهم: حريز بن عبد الله، فروى في الكافي عن علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن حماد، عن حريز، عن أبي عبد الله عليه السلام في المرأة تصلّي إلى جنب الرجل قريبا منه، فقال: «إذا كان بينهما موضع رحل فلا بأس» (٣).  
و منهم: الفضيل، فروى الصدوق في العلل عن محمد بن الحسن بن الوليد، عن محمد بن الحسن الصفار، عن العباس بن معروف، عن علي بن مهزيار، عن فضالة، عن أبان، عن الفضيل، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «إنما سميت مكّة بكّة لأنّه بيكّ فيها الرجال و النساء و المرأة تصلّي بين يديك و عن يمينك و عن يسارك و معك و لا بأس بذلك، إنّما يكره في سائر البلدان» (٤).  
إذا عرفت ذلك فاعلم أنّ عمدة أدلّة الجواز هي إحدى روايات جميل المتقدّمة و هي ما تدلّ على جواز صلاة الرجل و المرأة تصلّي بحذاء على الإطلاق، و يؤيّدها

(١) الفقيه ١: ١٥٩ ح ٧٤٧، الوسائل ٥: ١٢٥. أبواب مكان المصلّي ب ٥ ح ٧.

(٢) الفقيه ١: ٢٥٩ ح ١١٧٨، الوسائل ٥: ١٢٥. أبواب مكان المصلّي ب ٥ ح ٩.

(٣) الكافي ٣: ٢٩٨ ح ١، الوسائل ٥: ١٢٦. أبواب مكان المصلّي ب ٥ ح ١١.

(٤) علل الشرائع: ٣٩٧ ب ١٣٧ ح ٤، الوسائل ٥: ١٢٦. أبواب مكان المصلّي ب ٥ ح ١٠.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٤٥٤

خير عيسى بن عبد الله القمي حيث إنّه سأل الصادق عليه السلام عن امرأة صلّت مع الرجال و خلفها صفوف و قدّامها صفوف؟ قال عليه السلام: «مضت صلاتها و لم تفسد على أحد و لا تعيد».

هذا، و لكنّك عرفت فيما تقدّم أنّه ليس للجميل روايات متعدّدة، بل الظاهر أنّ هذا الخبر الذي يدلّ على الجواز بنحو الإطلاق هو ما يدلّ على الجواز، مقيدا بأن يكون سجودها مع ركوعه، لترجيح احتمال النقيضة السهوية على احتمال الزيادة السهوية عند العرف، فالواجب الأخذ بما يدلّ على الجواز مقيدا بذلك القيد المذكور، و قد عرفت أيضا إنّ لو قلنا بتعدّدهما فالواجب أيضا تقييد إطلاقها بالصورة المذكورة، و لا وجه لحمل الآخر على الاستحباب.

و أمّا خبر عيسى بن عبد الله، فليس بمنقول في الكتب المعدّدة لجمع الأخبار الواردة عن النبي صلّي الله عليه و آله و الأئمة عليهم السلام، إذ كل ما تتبعنا في مظانه لم نظفر به، نعم هو مذکور في بعض الكتب الفقهية «١»، فلا يصلح شيء من هاتين الروايتين للاستناد إليه للقول بالجواز.

و الرواية الأخيرة من روايات جميل و إن كان ظاهرها الجواز بنحو الإطلاق، إلّا أنّك عرفت الإشكال فيها من حيث اشتمالها على التعليل المذكور، و حينئذ فلم تبق في المسألة إلّا طائفتان من الأخبار، فطائفة تدلّ على المنع مطلقا، مثل رواية إدريس بن عبد الله، و رواية عبد الرحمن بن أبي عبد الله المتقدمتين، و غيرهما ممّا تقدّم. و طائفة تدلّ على التفصيل على اختلافها كأكثر الروايات المتقدمة.

ثمّ لا يخفى أنّ ما يدلّ منها على اعتبار الحاجز بينهما كأكثر ما رواه محمد بن مسلم، و بعض روايات علي بن جعفر، و رواية الحلبي، لا يصادم الإطلاق

(١) مصباح الفقيه كتاب الصلاة: ١٧٩، جواهر الكلام ٨: ٣٠٦، كشف اللثام ٣: ٢٨٠، رياض المسائل ٣: ٢٥٩.



نهاية التقرير؛ ج ١، ص: ٤٥٥

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٤٥٥

المانعة، لأنها مفروضة فيما إذا لم يكن بينهما حاجز، أو ستر، أو جدار، فمدلولها من حيث إطلاق المنع واحد، وحينئذ فيدور الأمر بين حمل النهي في الطائفة الأولى على الكراهة، لصراحة الطائفة الثانية في الحكم بالجواز وعدم التحريم مقيدا بالقيود المذكورة فيها، و ظهور الاولى في الحكم بالتحريم على الإطلاق، فتحمل على الكراهة، ويقال: بكراهة الصلاة فيما إذا كان بينهما شبر، أو ذراع، أو موضع رحل، أو أكثر من عشرة أذرع.

و يحتمل اختلاف القيود على اختلاف مراتب الكراهة، ففيما إذا كان بينهما أكثر من عشرة أذرع، تكون الصلاة واجدة لمنقصة ضعيفة، و حزاة قليلة بخلاف ما إذا كان بينهما موضع رحل، أو ذراع، فالكراهة فيها أشد، و المنقصة و الحزاة أزيد، و تشتد و تزيد إلى أن تبلغ إلى مقدار شبر، و بين إبقائها على حالها من إطلاق النهي.

و الحكم بأن المراد مّا ورد من التفاصيل في الطائفة الثانية هو أن يكون الرجل متقدّما على المرأة بذلك المقدار المذكور فيها، لا أن يكون الفاصل بينهما فيما إذا كانا متحاذيين، هو ذلك المقدار، إمّا بحمل السؤال عن صلاة الرجل بحذاء المرأة، أو يمينها، أو يسارها على الحذاء العرفي، و اليمين و اليسار العرفيين، و إمّا بحمل الاستثناء في الجواب على الاستثناء المنقطع.

و بالجملة: الأمر دائر بين ترجيح أحد الظهورين على الآخر، إمّا ترجيح ظهور الطائفة الثانية في أن المراد من التفاصيل هو أن يكون الفاصل بينهما فيما إذا كانا متحاذيين ذلك المقدار، و إمّا ترجيح ظهور الطائفة الأولى في إطلاق النهي، و مع عدم الدليل على الترجيح بنحو الجمع العرفي، بحيث يخرج عن كونهما متعارضين.

فالظاهر وجوب الأخذ بالإطلاقات المانعة، و القول بتقدمها على أدلة الجواز، لتأييدها بالشهرة الفتوائية المحققة بين قدماء الأصحاب، كالمفيد، و الشيخ،

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٤٥٦

و من تبعهما «١»، مضافا إلى كونها أشهر من حيث الرواية أيضا، و إلى كونها مخالفة للعامّة، حيث إنّ ظاهرهم الجواز كما يشهد به عدم تعرضهم للمسألة، و إن تعرضوا لحكم ما إذا خالف سنّة الموقف في الجماعة.

هذا و يؤيد ترجيح ظهور الطائفة الأولى في إطلاق المنع روايتا محمد بن مسلم «٢» و أبي بصير «٣» الواردتان في حكم صلاة الرجل و المرأة المتزاملين، و أنّه يجب أن يصلّي الرجل أولا فإذا فرغ صلّت المرأة، فإنّ هذا لا يناسب القول بالكراهة، مع أنّ في السفر يرخص ما لا يرخص في غيره، كقصر الصلاة و ترك الأذان و الإقامة، بناء على القول بوجوبهما في غير السفر.

كما أنّه ربما يؤيد ترجيح ظهور الطائفة الثانية و الحكم بالكراهة، بعض الروايات المتقدمة الذي يدل بالصراحة على الجواز، و عدم البأس فيما إذا كان بينهما شبر أو ذراع «٤»، كما هو المتحقّق غالبا بين الرجل و المرأة المتزاملين، فإنّ الظاهر ثبوت هذا المقدار بين طرفي المحمل، خصوصا في الأزمنة السابقة.

و بعبارة أخرى، مدلول بعض الروايات المتقدمة هو الجواز في مورد الروايتين الواردتين في حكم تزامن الرجل و المرأة، فيجب حمل النهي فيهما على الكراهة، لصراحتها في الجواز.

و ربما يؤيد الأول أيضا ما تقدم من إحدى روايات زرارة، المشتملة على استثناء ما إذا كان الرجل متقدّما على المرأة و لو بصدده «٥»، فإنّ الظاهر أنّ

(١) راجع ص ٤٤٤.

(٢) التهذيب ٢: ٢٣١ ح ٩٠٧، الاستبصار ١: ٣٩٩ ح ١٥٢٢، الوسائل ٥: ١٢٤. أبواب مكان المصلّي ب ٥ ح ٢.

(٣) التهذيب ٥: ٤٠٣ ح ١٤٠٤، الوسائل ٥: ١٣٢. أبواب مكان المصلّي ب ١٠ ح ٢.

(٤) الوسائل ٥: ١٢٤. أبواب مكان المصلّي ب ٥ ح ٣ و ٤.

(٥) الوسائل ٥: ١٢٧. أبواب مكان المصلّي ب ٦ ح ٢.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٤٥٧

الاستثناء متصل، و عليه فيصدق على المستثنى عنوان المستثنى منه، و هي صلاة المرأة بحيال الرجال، فيدلّ ذلك على أن المراد بالمحاذة الواردة في سائر الأخبار هي المحاذة العرفية الشاملة لما إذا تأخرت المرأة عن الرجل.

و حينئذ فيرتفع البعد عن تفسير قوله عليه السلام: «لا، إلّا أن يكون بينهما شبر أو ذراع» بما إذا كانت المرأة متأخرة عن الرجل بهذا المقدار، كما تقدّم هذا التفسير في ذيل بعض الروايات المتقدمة «١»، إذ لا ينافي ذلك مع صدق المحاذة.

ثمّ لا يخفى أن رواية فضيل المتقدمة المروية في كتاب العلل، الدالة على التفصيل بين مكّة و سائر البلدان ساقطة عن درجة الاعتبار، لعدم كونها واجدة لشرائط الحجية، لإعراض الأصحاب عنها.

ثمّ إنّه لو قلنا بالتحريم الوضعي الراجع إلى البطان، دون الكراهة الوضعية، فلا إشكال في بطلان صلاتهما مع الاقتران، لأنّه إنّما أن تكون صلاة كل واحد منهما صحيحة فهو خلاف مقتضى الأدلة المتقدمة الدالة على اعتبار عدم المحاذة، أو تقدّم المرأة على الرجل كما هو المفروض، و إنّما أن تكون باطلة فهو المطلوب، و إنّما أن تكون إحداها صحيحة دون الأخرى.

فالصحيحة و كذا الفاسدة إن كانت إحداها لا على التعيين فهو غير معقول، و إن كانت إحداها معينة، فالمفروض عدم ما يدل على التعيين، فيلزم القول ببطلان صلاة كل منهما في مقام الإثبات، و يكشف ذلك عن تراحم العلتين في مقام الثبوت، لأنّ الظاهر أن مورد تلك الأخبار المتقدمة هي الصلاة الصحيحة من غير جهة المحاذة، فلا يكون هنا وجه لبطلان صلاة كل منهما إلّا محاذاته مع الآخر في حال الصلاة، و هما متراحمان بلا ترجيح لأحدهما على الآخر.

(١) الوسائل ٥: ١٢٤. أبواب مكان المصلّي ب ٥ ح ٣.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٤٥٨

و أمّا مع عدم الاقتران و تقدّم أحدهما على الآخر في الشروع في الصلاة، كما إذا شرع الرجل مثلاً في الصلاة، ثمّ صلّت المرأة بحذاء، أو إلى أحد جانبيه، فلا إشكال أيضاً في بطلان صلاة المتأخر منهما، لعدم كونها واجدة لشروطها من حين الشروع فيها.

و هل تبطل صلاة المتقدم بذلك أيضاً؟ الظاهر العدم، لأنّ المفروض انعقادها صحيحة، و المانع الطارئ في بعض أجزائها لا يصلح للمانعية، بعد فرض عدم كونها مانعة مع البطان، ألا ترى أنّه لو صلّت المرأة بدون الطهارة عن الحدث مثلاً بحذاء الرجل المصلّي لا يوجب ذلك بطلان صلاته.

هذا، مضافاً إلى أنّ الالتزام ببطلان صلاة المتقدم خصوصاً مع عدم علمه حين الشروع بوقوع التحاذي بعده بعيد جدّاً، بحيث يعدّ من المنكر عند العرف، و يؤيد ذلك رواية عليّ بن جعفر المتقدمة الواردة في إمام يصلّي صلاة العصر فقامت امرأة بحياله تصلّي، المشتملة على بطلان صلاة المرأة دون الإمام و القوم «١».

و ممّا ذكرنا ينقدح فساد ما استند إليه في الجواهر، لبطلان صلاة المتقدم أيضاً، من معلومية قاعدة: مانع صحة الجميع مانع للبعض.

ثمّ إنّّه استظهر ذلك أيضاً من ذيل صحيحتي ابن مسلم و ابن أبي يعفور و خبر أبي بصير، بل بالغ في ذلك فقال: لعلّه يظهر من باقى النصوص أيضاً «٢».

أقول: أمّا صحيحة محمد بن مسلم، فالظاهر أنّ السؤال فيها عن صحة صلاة الرجل في زاوية الحجرة، و الحال أنّ امرأته تصلّي في زاويتها الأخرى، و ظاهر الجواب ببطلان صلاته فيما إذا لم يكن بينهما شبر، أو ستر، كما يدل عليه قوله:

«لا ينبغي له ذلك» وكذلك قوله: «فإن كان بينهما شبر أجزاء».

(١) الوسائل ٥: ١٣٠. أبواب مكان المصلي ب ٩ ح ١.

(٢) جواهر الكلام ٨: ٣١٨.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٤٥٩

فهذه الرواية ربما تؤكد ما ذكرنا، لا أنها تنافيه، لأن المراد خبره الآخر الوارد في حكم صلاة الرجل والمرأة المتزاملين الذي جعله في الكافي «١» ذيلًا للخبر الأول، فكذلك أيضا لا. ينافي ما ذكرنا، لأن السؤال فيه عن صحة صلاتهما معا وأنه هل يتحقق الفراغ عن التكليف إذا صليا معا مقارنا، أو مع التقدم والتأخر؟

و ظاهر الجواب عدم إمكان صحة صلاتهما، فلا ينافي ذلك صحة صلاة المتقدم فقط، لأنك عرفت أن بطلان صلاة المتأخر مما لا إشكال فيه. و من هنا يظهر ما في استظهار ذلك من خبر أبي بصير المماثل مع هذا الخبر سؤالا و جوابا من الضعف كما عرفت، و أما خبر ابن أبي يعفور فلا دلالة فيه أصلا بل ولا إشعار كما لا يخفى.

ثم إنه حكى في الجواهر عن جامع المقاصد «٢» أنه احتمال أن لا يكون المدار في الكراهة أو المنع هي صحة الصلاتين لو لا المحاذاة، بل كان المدار على صدق اسم الصلاة عليهما، سواء كانتا فاسدتين من غير جهة المحاذاة أيضا أو صحيحتين من غير تلك الجهة.

لأن الصلاة تطلق على الصور غالبا، و لامتناع تحقق الشرط على ما هو المفروض، و لا ينفع التخصيص بقيد لولاه، إذ المراد بالصلاة الواردة في تلك الأخبار إما الصلاة الصحيحة، و إما الفاسدة، و الأول قد عرفت امتناع تحققها لفقد شرطها، و الثاني لا فرق فيه بين أن تكون فاسدة من جهة المحاذاة، أو من غيرها.

و عليه فلو صلى الرجل والمرأة بحذاء الآخر، و كانت صلاة أحدهما فاسدة لفقد الطهارة مثلا، تبطل صلاة الآخر، بناء على القول بالمنع، و قد أيد ذلك بأن المأخوذ في الأخبار هو عنوان الصلاة فقط من دون أخذ قيد الصحة حتى يقال

(١) الكافي ٣: ٢٩٨ ح ٤، التهذيب ٢: ٢٣٠ ح ٩٠٥، الوسائل ٥: ١٢٣. أبواب مكان المصلي ب ٥ ح ١.

(٢) جامع المقاصد ٢: ١٢٣.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٤٦٠

الصحة المطلقة ممتنعة، فوجب تقيدها بقيد لو لا المحاذاة، و عنوان الصلاة إما أن يطلق على الصحيح المطلق الموجب لفراغ الذمة، و قد عرفت امتناع تحققها في المقام، فلم يبق إلما أن يكون المراد بها الأعم، و هي صورة الصلاة سواء كانت صحيحة من غير هذه الجهة، أو فاسدة كذلك أيضا.

و من هنا قد يחדش في الحكم بالتحريم في أصل المسألة، لأنه بعد فرض امتناع أن يكون المراد هي الصلاة الصحيحة، فلا بد أن يكون هي الفاسدة، و من البعيد جعل الشارع إياها موجبة لبطلان اخرى مع عدم اعتباره لها كما لا يخفى.

و تنظر في الجواهر في هذا الكلام الذي حكاه عن جامع المقاصد، بأن المراد هي الصلاة الصحيحة، و يكون مدلول الأخبار بطلان صلاة كل من الرجل والمرأة بحذاء الآخر، أو تقدمها عليه بعد انعقادها صحيحة، و من المعلوم أن هذا يختص بما إذا وقعتا صحيحتين من غير جهة المحاذاة، لأن الفاسدة من غير تلك الجهة لا تنعقد من رأس حتى تبطل بالمحاذاة «١».

أقول: لا يخفى أن ما ذكره صاحب الجواهر من الانعقاد ثم البطلان خلاف ما يستفاد من ظاهر الأخبار، لأن مدلولها عدم إمكان اجتماع صلاة الرجل والمرأة بحذاء الآخر، و معناه أنهما لا تنعقدان معا، فتدلل على اعتبار أن لا يكون الرجل محاذيا للمرأة و هي

تصلّى، وكذا العكس، فهذه الأدلة نظير سائر الأدلة الدالة على اعتبار وجود الشروط أو عدم الموانع في الصلاة، لأن مقتضى كل منهما عدم انطباق عنوان الصلاة على الصلاة الفاقدة لبعض الشروط، أو الواجدة لبعض الموانع، ومنه يظهر الجواب عن كلام جامع المقاصد فتدبر.

ثمّ إنّه لو وجدت الصلاة منهما مقارنة لوجودها من الآخر، فالواجب كما عرفت الحكم ببطانتهما، لأنّه بعد فرض عدم إمكان اجتماعهما يحصل التراحم بين

(١) جواهر الكلام ٨: ٣١٣.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٤٦١

علتيهما، لأنّ المفروض إنّه لا يكون في البين ما يدل على التعيين، فلا يؤثّر واحد منهما في حصول معلوله.

و أمّا لو وجدت الصلاة من أحدهما واجدة لشرطها، وهو عدم المحاذاة مع الآخر، ثمّ شرع الآخر في الصلاة، فالظاهر بطلان صلاة المتأخر فقط، لأنّه بعد وقوع الاولى وتحققها يمتنع تحقّق الأخرى، إذ هما متضادّتان، والأخرى لا تصلح لأن تقاوم الاولى، لأنها بوجودها توجب بطلانها، وقد عرفت امتناع تحققها مع وجود الاولى.

وهذا بخلاف ما إذا حدثت الصلاة من كل واحد منهما مقارنة لحدوثها من الآخر أو تحققت المحاذاة الموجبة للبطلان في أثناء صلاتهما، فإنّه وإن لم يكن للحدوث بما هو حدوث، وكذا للبقاء بما هو بقاء مدخلية في البطلان، بل المناط تحقّق الصلاة منهما، إلّا أنّك عرفت إنّه تتراحم العلتان في مقام الثبوت، وهو يوجب البطلان، فإنّه كما تكون المباينة ثابتة بين معلوليهما، كذلك تسرى إلى علتيهما، فكلّ منهما موجب لعدم الآخر ومضادّ له.

بخلاف هذه الصورة، فإنّه قد تحققت علّة أحدهما بلا مزاحمة، والآخر يمتنع تحقّقه للمضادة، فهي الفاسدة غير المفسدة.

هذا، ويمكن أن يقال بطلان صلاة المتقدم أيضا، بتقريب أنّه إذا فرض أنّ مدلول الأخبار ليس امتناع حدوث الصلاتين بما هو حدوث، لما عرفت من شمولها لما إذا تحققت المحاذاة بينهما في أثناء صلاتهما، فالمناط هو تحقّق المحاذاة ولو في بعض أجزاء الصلاة.

ففيما إذا حدثت الصلاة من أحدهما متقدّما على الآخر، فالجزء المقارن لحدوثها من الآخر لا ترجيح بينه وبين ما يحدث من الآخر من حيث الصحة أو البطلان، والصحة مخالفة لما هو المفروض من امتناع الاجتماع، فوجب أن لا يقع

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٤٦٢

شئ منهما صحيحة. هذا، ولكن الظاهر هو الأول لما عرفت في وجهه.

بقي الكلام فيما يرتفع به الحرمة أو الكراهة، وهي أمور:

الأول: وجود الحائل بينهما، ويدل عليه أكثر روايات محمّد بن مسلم، بناء على أن يكون الشبر تصحيفا للستر كما عرفت، ورواية محمّد بن عليّ الحلبي المتقدمة، وبعض ما رواه عليّ بن جعفر ممّا تقدّم «١».

ومقتضى هذا البعض عدم الفرق بين كون الحائل مشبكا أو غيره، وبين كون الحائط قصيرا أو طويلا. نعم ينبغي تقييده بما إذا لم يخرج عن صدق الحائط، ولو لم يكن حائلا في بعض حالات الصلاة.

نعم لو حملت روايتي أبي بصير المتقدمة «٢» الدالة على اعتبار أن يكون بينهما شبر أو ذراع، على وجود حائل بينهما بذلك المقدار بقرينة ذيلها، لكان الأمر أوسع، ولكنّه بعيد كما لا يخفى.

الثاني: تأخر المرأة عن الرجل في الجملة، وإليه ينظر كثير من الأخبار المفضلة المتقدمة، ولكن مقتضاها من حيث اعتبار مقدار التأخر مختلف، فمقتضى رواية جميل أن يكون سجودها مع ركوعه «٣»، وقد تقدّم الاحتمالان في معنى هذا القيد.

و مقتضى بعض ما رواه محمد بن مسلم اعتبار أن يكون بينهما شبر «٤»، بمعنى كون الرجل متقدماً على المرأة بذلك المقدار، و هو مطابق للاحتمال الأول المتقدم في معنى رواية جميل، و هو أن يكون المراد بكون سجودها مع ركوعه كون رأس المرأة

(١) الوسائل ٥: ١٢٣. أبواب مكان المصلّى ب ٥ ح ١، و ص ١٢٩، ١٣٠ ح ١ و ٣.

(٢) الوسائل ٥: ١٢٤. أبواب مكان المصلّى ب ٥ ح ٣ و ٤.

(٣) الوسائل ٥: ١٢٧. أبواب مكان المصلّى ب ٦ ح ٣.

(٤) الوسائل ٥: ١٢٣. أبواب مكان المصلّى ب ٥ ح ١.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٤٦٣

في حال السجود محاذيا لرأس الرجل في حال الركوع، و قد تقدّم استظهار أن يكون الشبر تصحيحاً للستر. و مقتضى بعض ما رواه زرارة، كفاية كون الرجل متقدماً على المرأة و لو بصدرة «١»، كما أن مقتضى بعضه الآخر بناء على حمل الحذاء و اليمين و اليسار على العرفى منها، الشامل لتأخر المرأة عن الرجل في الجملة أيضاً، كما يؤيده الاستثناء الوارد في روايته الأخرى الدالة على كفاية تقدّم الرجل و لو بصدرة، كفاية تأخر المرأة عن الرجل بمقدار موضع الرجل، أو قدر عظم الذراع، أو كان بينه و بينها قدر ما لا يتخطى «٢».

هذا، و قد تقدّم احتمال أن تكون الروايات محمولة على ظاهرها، و هو أن يكون المراد بالحذاء و الحيال و القبالة، الحقيقي منها الآبى من الشمول، لما إذا تأخرت المرأة عن الرجل و لو بقليل، و قد تقدّم أيضاً الجمع بينها و بين ما يدل على اعتبار أن يكون الفاصل بينهما فيما إذا كانت متقدمة على الرجل، أو محاذية منه عشرة أذرع، أو أكثر فراجع.

و مقتضى رواية عمّار المتقدمة كفاية كون المرأة خلف الرجل، و إن كانت تصيب ثوبه «٣» و المراد بكونه مصيبة ثوب الرجل يحتمل أن يكون إصابتها ثوب الرجل و لو في حال القيام، فيقرب مع ما دلّ على كفاية كون الرجل متقدماً على المرأة و لو بصدرة كما لا يخفى.

و يحتمل أن يكون المراد إصابتها ثوبه في حال الجلوس، أو السجود المنفصل

(١) الوسائل ٥: ١٢٧. أبواب مكان المصلّى ب ٦ ح ٢.

(٢) الوسائل ٥: ١٢٤. أبواب مكان المصلّى ب ٥ ح ١٢ و ١٣.

(٣) الوسائل ٥: ١٢٧. أبواب مكان المصلّى ب ٦ ح ٤.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٤٦٤

بعضه عن البدن الواقع جزؤه على الأرض، و هذا الاحتمال أنسب بكون المرأة خلف الرجل المفروض في القضية الشرطية، بخلاف المعنى الأول.

هذا، و الجمع بين الأخبار يقتضى الحمل على مراتب الكراهة، بمعنى أن صدق التأخر يوجب ارتفاع الكراهة أو الحرمة، و لكن ارتفاع أصل الكراهة موقوف على تأخر المرأة عن الرجل في جميع حالات الصلاة، فالأولى بل الأحوط التأخر بذلك المقدار الذي يرجع إلى كون مسجدها وراء موقفه.

الثالث: أن يكون بينهما عشرة أذرع، و يدل عليه الرواية الأولى من روايات علي بن جعفر المتقدمة، و كذلك رواية عمّار «١»، و التعبير فيها بأكثر من عشرة أذرع ليس المراد به عدم كفاية عشرة أذرع، بل لأن إحراز تحققها يتوقف عرفاً على ضمّ مقدار زائد إليها كما لا يخفى.

## المسألة الثانية: ما يصح السجود عليه

## إشارة

يشترط فيما يسجد عليه أن يكون من الأرض، أو ما أنبتت الأرض، بشرط أن لا يكون مأكولا ولا ملبوسا في حال الاختيار، واعتبار ذلك فيما يسجد عليه المصلّي ممّا تفردت به الإمامية «٢»، خلافا لسائر فرق المسلمين، حيث لم يعتبروا في ما يسجد عليه شيئا. ويدل على ذلك مضافا إلى اتفاقهم «٣» عليه و عدم وجود المخالف، الروايات

(١) الوسائل ٥: ١٢٨. أبواب مكان المصلّي ب ٧ ح ١ و ٢.

(٢) الانتصار: ١٣٦ مسألة ٣٤.

(٣) المقنع: ٨٥، السرائر ١: ٢٦٧، المختصر النافع: ٥٠، المعتمد ٢: ١١٧، تذكرة الفقهاء ٢: ٤٣٤ مسألة ١٠٠، كشف اللثام ٣: ٣٤٠، جواهر الكلام ٨: ٤١١، رياض المسائل ٣: ٢٨٤، المدارك ٣: ٢٤١، الحدائق ٧: ٢٤٥.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٤٦٥

الكثيرة الواردة في هذا الباب، الدالة عليه عموما أو خصوصا، بمعنى النهي عن السجود على بعض ما ليس من الأرض، وكذا عن بعض المأكولات والملبوسات.

فمما يدل على ذلك بنحو العموم رواية هشام بن الحكم أنه قال لأبي عبد الله عليه السلام:

أخبرني عمّا يجوز السجود عليه و عمّا لا يجوز؟ قال: «السجود لا يجوز إلّا على الأرض أو على ما أنبتت الأرض إلّا ما أكل أو لبس فقال له: جعلت فداك ما العلة في ذلك؟ قال: لأنّ السجود خضوع لله عزّ و جلّ فلا ينبغي أن يكون على ما يؤكل و يلبس لأنّ أبناء الدنيا عبيد ما يأكلون و يلبسون و الساجد في سجوده في عبادة الله عزّ و جلّ فلا ينبغي أن يضع جبهته في سجوده على معبود أبناء الدنيا الذين اغتروا بغرورها.» (١).

ومنها: رواية حماد بن عثمان عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال: «السجود على ما أنبتت الأرض إلّا ما أكل أو لبس» (٢).

ومنها ما رواه في الخصال بإسناده عن الأعمش «٣»، عن جعفر بن محمد عليهما السلام في حديث شرائع الدين قال: «لا يسجد إلّا على الأرض أو ما أنبتت الأرض إلّا المأكول و القطن و الكتان» (٤) إلى غير ذلك ممّا جمعه في الوسائل في الباب الأول من أبواب ما يسجد عليه فراجع.

و بالجملة: فأصل الحكم ممّا لا إشكال فيه، فلا بدّ من التكلّم في بعض الفروع.

(١) الفقيه ١: ١٧٧ ح ٨٤٠، علل الشرائع: ٣٤١ ب ٤٢ ح ١، التهذيب ٢: ٢٣٤ ح ٩٢٥، الوسائل ٥: ٣٤٣. أبواب ما يسجد عليه ب ١ ح ١.

(٢) الفقيه ١: ١٧٤ ح ٨٢٦، علل الشرائع: ٣٤١ ب ٤٢ ح ٢ و ٣، التهذيب ٢: ٢٣٤ ح ٩٢٤ و ص ٣١٣ ح ١٢٧٤، الوسائل ٥: ٣٤٤. أبواب ما يسجد عليه ب ١ ح ٢.

(٣) من أعظم المحدّثين من العامّة، و كان معاصرا للصادق عليه السلام، و اتفق وفاته في عام وفاته عليه السلام (منه).

(٤) الخصال: ٦٠٤، الوسائل ٥: ٣٤٤. أبواب ما يسجد عليه ب ١ ح ٣.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٤٦٦

## هنا فروع:

## الفرع الأول: في جواز السجود على مطلق الأرض

إنه يجوز السجود على كل ما يصدق عليه عنوان الأرض، سواء كان تراباً أو حجراً أو غيرهما، ولا فرق في التراب بين أن يكون تراباً خالصاً، أو تراباً معدنياً مشتملاً على ذرات الذهب، أو الفضة، أو غيرها من المعدنيات، لعدم خروجه عن صدق التراب، وإن خرج بعض أجزائه عن صدقه بعد التصفية والتجزئة.

كما أنه لا فرق في الحجر بين أنواعه، فيجوز السجود على حجر الجص، وكذا حجر النورة، فيما إذا لم يكونا مطبوخين، وأما بعد الطبخ فلا يبعد أن يقال أيضاً بعدم خروجهما عن صدق الأرض، مضافاً إلى استصحاب جواز السجود عليهما الثابت قبل الطبخ، وأما استصحاب الأرضية فيمكن أن يחדش في جريانه، بعدم كون الشك في بقاء أمر خارجي، بل الشك في مفهوم لفظ الأرض فتأمل.

ويدل على الجواز أيضاً صحيحة الحسن بن محبوب قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن الجص يوقد عليه بالعدرة و عظام الموتى ثم يجصص به المسجد أ يسجد عليه؟ فكتب إلي بخطه: «إن الماء و النار قد طهراه» (١).

فإن ظاهره أن الإشكال المتوهم في جواز السجود عليه إنما هو من حيث كونه نجساً، وأما مع فرض الطهارة فظاهر الجواب و السؤال كون الجواز مفروغاً عنه حينئذ.

و أما الزجاج فلا يجوز السجود عليه، لعدم صدق الأرض عليه، مضافاً إلى صحيحة محمد بن الحسين قال: إن بعض أصحابنا كتب إلى أبي الحسن الماضي عليه السلام

(١) الكافي: ٣- ٣٣٠ ح ٣، الفقيه: ١- ١٧٥ ح ٨٢٩، التهذيب: ٢- ٢٣٥- ٩٢٨، الوسائل: ٥- ٣٥٨ أبواب ما يسجد عليه ب ١٠ ح ١.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٤٦٧

يسأله عن الصلاة على الزجاج قال: فلما نفذ كتابي إليه تفكرت و قلت: هو مما أنبت الأرض و ما كان لي أن أسأل عنه. قال: فكتب إلي: «لا تصل على الزجاج و إن حدثتكَ نفسك أنه مما أنبت الأرض و لكنّه من الملح و الرمل و هما ممسوخان» (١).

و المراد من قوله: «و هما ممسوخان» أن الرمل و الملح في حال صيرورتها زجاجاً غير باقيين على حقيقتهما، و ليس المراد أنهما ممسوخان حتى في حال كونهما رملاً و ملحاً حتى يناقش بأنّ الملح و إن لم يكن باقياً على وصف الأرضية و قد تبدل عنه إلى صورة الملحية، إلا أن الرمل لا يكون ممسوخاً أصلاً.

## الفرع الثاني: في جواز السجود على كل ما أنبتته الأرض

يجوز السجود على كل ما أنبتته الأرض إلا المأكول و الملبوس، و المراد بنبات الأرض كما هو المتبادر منه بنظر العرف، هو ما ينبت من الأرض و له حياة نباتي الذي يكون مرجعه إلى التغذي بقوى الأرض، و الاستفادة منها لإبقاء الحياة، و إن زال عنه الروح النباتي فعلاً، لأجل اليوسه أو الانفصال من الأرض.

و ليس المراد هو ما يخرج من الأرض أو يصنع من أجزائها و لو لم يكن نباتاً عرفاً، فلا يجوز السجود على القير و إن ورد في بعض الروايات جواز السجود عليه. معللاً بأنه من نبات الأرض (٢)، و لكنّها معرض عنها، مضافاً إلى معارضتها بما يدل على المنع (٣).

(١) الكافي: ٣- ٣٣٢ ح ١٤. و فيه: ان أسأله عنه، التهذيب: ٢- ٣٠٤ ح ١٢٣١، الوسائل: ٥- ٣٦٠. أبواب ما يسجد عليه ب ١٢ ح ١.

(٢) الفقيه: ١- ٢٩٢ ح ١٣٢٥، الوسائل: ٥- ٣٥٥. أبواب ما يسجد عليه ب ٦ ح ٨.



(٣) الكافي ٣: ٣٣١ ح ٦، التهذيب ٢: ٣٠٤ ح ١٢٢٨، الوسائل ٥: ٣٥٣-٣٥٤. أبواب ما يسجد عليه ب ٦ ح ١ و ٣.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٤٦٨

ثم إن المشهور بينهم بل كان مفروغا عنه عندهم ظاهرا أنه لا يجوز السجود على الرماد ولا على الفحم «١»، ولكن يمكن المناقشة في ذلك بأن الفحم إنما هو من نبات الأرض ويشترك مع الخشب في بقاء الجسم النباتي فيه، و زوال الحياة النباتية عنه، نعم يفترق معه في كونه مطبوخا، وقد عرفت أن المطبوخ من الأرض لا يخرج بذلك عن حقيقتها، فكذا المطبوخ من النبات، وأما الرماد فهو وإن خرج عن صدق النبات، لعدم بقاء الجسم النباتي معه أيضا إلا أنه يمكن أن يقال بصدق اسم الأرض عليه، نظير التراب الذي كان في الأصل إنسانا، فالجواز إنما هو من هذه الجهة، لا من جهة كونه نباتا، ولكن الظاهر ما ذكره من عدم الجواز، كما أن مقتضى الاحتياط أيضا ذلك.

### الفرع الثالث: في عدم جواز السجود على المأكول والملبوس

لا يجوز السجود على المأكول والملبوس، وليس المراد منهما خصوص ما يكون صالحا للأكل واللبس فعلا، كالخبز والقميص، بل يعم ذلك، وما يكون صالحا للأكل واللبس ولو بعلاج كالحنطة والشعير والقطن والكتان، لأنها بنظر العرف تعد من المأكولات والملبوسات، وإن توقّف أكل الأولين نوعا على الطحن، ثم الطبخ، وليس الأخيرين على النسج ثم الخياطة. ثم إن الشيء قد يكون مأكولا في جميع الأمكنة وفي جميع حالاته وفي جميع الأحوال أي أحوال الناس، ولا إشكال حينئذ في عدم جواز السجود عليه، وقد يكون مأكولا في بعض البلاد دون بعض، أو في بعض حالاته دون بعض، أو في بعض

(١) المبسوط ١: ٨٩، السرائر ١: ٢٦٨، المعبر ٢: ١٢٠، تذكرة الفقهاء ٢: ٤٣٩، كشف اللثام ٣: ٣٤٤، جواهر الكلام ٨: ٤١٦، مستند الشيعة ٥: ٢٥٢.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٤٦٩

الأحوال دون بعض، وعلى الأوّل فقد تكون العلة في عدم كونه مأكولا في بعض البلاد هي فقده وإعوازه فيه، بحيث لو وجد فيه لكان مأكولا فيه أيضا فلا إشكال حينئذ في عدم الجواز، وقد لا تكون العلة ذلك، فيشكل الحكم بعدم الجواز. وفي الفرض الثاني يمكن أن يقال بعدم خروجه عن صدق عنوان المأكول بذلك، فلا يجوز السجود عليه، وأولى منه القسم الثالث كالأدوية، فإن الظاهر عند العرف كونها مأكولة كما لا يخفى.

ثم إنّه قد يقال بجواز السجود على قراب السيف والخنجر إذا كان من الخشب، وإن كانا ملبوسين، لعدم كونهما من الملابس المتعارفة «١»، ولكن يمكن أن يقال بعدم الجواز في حالة كونهما ملبوسين.

نعم، لا بأس بجواز السجود على الخشب وإن كان صالحا لأن يصنع منه القراب، كما أنه يجوز على ما أعدد منه له، للفرق بينه وبين القطن والكتان اللذين لا يجوز السجود عليهما ولو قبل النسج والخياطة عند العرف، فإنه لا يطلق على الخشب أنه ملبوس وإن كان معدا للقراب، بخلافهما.

### الفرع الرابع: السجود على القطن والكتان

في جواز السجود على القطن والكتان خلاف «٢»، وقد ورد فيه صنفان من الروايات، فطائفة منها تدلّ على الجواز، والأخرى تدلّ على المنع.

(١) جواهر الكلام ٨: ٤٢٣.

(٢) رسائل الشريف المرتضى ١: ١٤٧، الخلاف ١: ٣٥٧ مسألة ١١٢، المعتمد ٢: ١١٨، تذكرة الفقهاء ٢: ٤٣٦، مختلف الشيعة ٢: ١١٥، الحدائق ٧: ٢٤٩، مستند الشيعة ٥: ٢٥٣، جواهر الكلام ٨: ٤٢٣، كتاب الصلاة للمحقق النائيني ١: ٣٦١.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٤٧٠.

فأما الطائفة الأولى، فمنها: ما رواه داود الصرمي قال: «سألت أبا الحسن الثالث عليه السلام: هل يجوز السجود على القطن و الكتان من غير تقيّة؟ فقال عليه السلام: «جائز» (١)».

ومنها: خبر الحسين بن علي بن كيسان الصنعاني قال: كتبت إلى أبي الحسن الثالث عليه السلام أسأله عن السجود على القطن و الكتان من غير تقيّة و لا ضرورة؟

فكتب إلي: «ذلك جائز» (٢)».

ومنها: رواية منصور بن حازم عن غير واحد من أصحابنا قال: قلت لأبي جعفر عليه السلام: إننا نكون بأرض باردة يكون فيها الثلج أفسجد عليه؟ قال: «لا، ولكن اجعل بينك وبينه شيئا قطنا أو كتانا» (٣)».

ومنها: رواية ياسر الخادم قال: مرّ بي أبو الحسن عليه السلام و أنا أصلّي على الطبري و قد ألقيت عليه شيئا أسجد عليه فقال لي: «مالك لا تسجد عليه؟ أليس هو من نبات الأرض؟» (٤)» و دلالة هذه الرواية على الجواز مبنية على أن يكون الطبري شيئا معهودا

متخذًا من القطن و الكتان.

و أمّا الطائفة الثانية، فمنها: خبر الأعمش المروي في الخصال عن جعفر بن محمد عليهما السلام في حديث شرائع الدين قال: «لا يسجد إلّا على الأرض أو ما أنبت الأرض إلّا المأكول و القطن و الكتان» (٥)».

ومنها: خبر أبي العباس الفضل بن عبد الملك قال: قال أبو عبد الله عليه السلام:

(١) التهذيب: ٢- ٣٠٧ ح ١٢٤٦، الاستبصار: ١- ٣٣٢ ح ١٢٤٦، الوسائل: ٥- ٣٤٨. أبواب ما يسجد عليه ب ٢ ح ٦.

(٢) التهذيب: ٢: ٣٠٨ ح ١٢٤٨، الاستبصار: ١: ٣٣٣ ح ١٢٥٣، الوسائل: ٥: ٣٤٨. أبواب ما يسجد عليه ب ٢ ح ٧.

(٣) التهذيب: ٢- ٣٠٨ ح ١٢٤٧، الاستبصار: ١- ٣٣٢ ح ١٢٤٧، الوسائل: ٥- ٣٥١. أبواب ما يسجد عليه ب ٢ ح ٧.

(٤) التهذيب: ٢: ٣٠٨ ح ١٢٤٩، الاستبصار: ١: ٣٣١ ح ١٢٤٣، الوسائل: ٥: ٣٤٨. أبواب ما يسجد عليه ب ٢ ح ٥.

(٥) الخصال: ٦٠٤ ح ٩، الوسائل: ٥- ٣٤٤. أبواب ما يسجد عليه ب ١ ح ٣.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٤٧١.

«لا يسجد إلّا على الأرض أو ما أنبت الأرض إلّا القطن و الكتان» (١)».

وقد جمع بين الطائفتين بوجوه.

منها: حمل الطائفة الأولى على الجواز، و الثانية على الكراهة (٢)».

ومنها: حمل الطائفة الأولى على حال الضرورة أو التقيّة، و الثانية على حال الاختيار (٣)».

ومنها: حمل الطائفة الأولى على ما قبل النسج، و الثانية على ما بعده (٤)».

ولا يخفى ما في هذه الوجوه من الاستبعاد، لأنّ حمل الثانية على الكراهة لا يناسب عطفهما على المأكول، كما في حديث شرائع الدين، و كذا حمل الطائفة الأولى على الضرورة أو التقيّة ينافي مع تقييد السائل بعدم ثبوتها.

و أمّا حملها على ما قبل النسج فهو و إن كان أنسب بمعنى القطن و الكتان، لأنّ المنسوج منهما إنّما يطلق عليه الثوب و نحوه، إلّا أنّ حمل الطائفة الثانية على ما بعد النسج بعيد، لأنّ المفروض أنّ المأخوذ فيها أيضا إنّما هو القطن و الكتان.

هذا، و يظهر من بعض المحققين من المعاصرين إنه أفاد في كتاب صلاته في وجه الجمع بينهما ما ملخصه: إنه يمكن أن يقال: إن القطن و الكتان ليسا ممتعا يطلق عليه الملبوس بقول مطلق، فإن الظاهر من الملبوس في الأخبار المتضمنة لمنع السجود عليه، هو ما أعد للبس، و مجرد قابلية الشيء لأن يكون ملبوسا لا يوجب صدق عنوان الملبوس

(١) الكافي ٣: ٣٣٠ ح ١، الوسائل ٥: ٣٤٤. أبواب ما يسجد عليه ب ١ ح ٦.

(٢) كما في المعبر ٢: ١١٩ و رسائل الشريف المرتضى ١: ١٧٤.

(٣) كما في التهذيب ٢: ٣٠٨ و تذكرة الفقهاء: ٢- ٤٣٧، كشف اللثام: ٣- ٣٤٣ و جواهر الكلام: ٨- ٤٢٥ و الحدائق ٧: ٢٥١.

(٤) كما في كشف اللثام: ٣- ٣٤٣.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٤٧٢

عليه، فعلى هذا يكون كل من القطن و الكتان على قسمين: قسم يكون معدا للبس، و قسم يكون معدا للافتراش و نحوه. و حينئذ فنقول: إن الأخبار المجرّزة للسجود على مطلق القطن و الكتان، تخصّص بالأخبار المانعة عن السجود على الملبوس، فإن إخراج الملبوس من خصوص القطن و الكتان عن تحت أدلّة المنع يوجب تقييد موردها بالفرد النادر، و هو الملبوس من غيرهما من جنس النباتات، بل لعله لم يكن موجودا في زمن صدور الأدلّة، فلا بدّ من حفظ الملبوس من جنسهما تحت أدلّة المنع، و تقييد مورد أدلّة الجواز بغير ما يكون معدا للبس كالفتراش و نحوه.

و حينئذ فلو قلنا بأنّ العام المخصّص بالتخصيص المنفصل في حكم الخاص، يخصّص بأدلّة الجواز عموم الأخبار الناهية عن السجود على القطن و الكتان، و يقيد موردها بما يكون ملبوسا. انتهى موضع الحاجة من ملخص كلامه قدس سرّه «١». و أنت خبير بأنّه قد قرّر في محلّه أنّ العام المخصّص بالتخصيص المنفصل لا يصير في حكم الخاص، بل يبقى على عمومه، بمعنى أنّ حال العام مع عام آخر قبل خروج فرد من أحدهما و بعده سواء، لا فرق بينهما أصلا، فيصير التعارض بين أدلّتي المنع و الجواز من قبيل التعارض على نحو التباين.

و لا بدّ في هذا القسم من التعارض، من الرجوع إلى المرجحات، و الظاهر أنّ أدلّة المنع أشهر من حيث الفتوى كما ذكره المحقق في الشرائع «٢»، فالترجيح معها بناء على ما هو الحق من أوّل المرجحات هي الشهرة في الفتوى، كما مرّ مرارا.

(١) كتاب الصلاة للمحقّق الحائري رحمه الله: ١٠٠.

(٢) شرائع الإسلام: ١- ٦٣.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٤٧٣

### الفرع الخامس: في جواز السجود على القرطاس

يجوز السجدة على القرطاس و لا خلاف فيه في الجملة «١»، و يدل عليه مضافا إلى ذلك صحيحة عليّ بن مهزيار قال: سأل داود بن فرقد أبا الحسن عليه السلام عن القرطاس و الكواغد المكتوبة عليها هل يجوز السجود عليهما أم لا؟ فكتب: «يجوز» «٢».

و صحيحة صفوان الجمال قال: رأيت أبا عبد الله عليه السلام في المحمل يسجد على القرطاس و أكثر ذلك يومي إيماء «٣».

و يدل عليه أيضا صحيحة جميل بن دراج عن أبي عبد الله عليه السلام أنّه كره أن يسجد على قرطاس عليه كتابة «٤».

و بالجملة: فلا إشكال في جواز السجود عليه في الجملة، و إنّما الإشكال في أنه هل يجوز السجود عليه مطلقا «٥» و إن لم يكن متخذًا

مما يصح السجود عليه، أو يختص الجواز بما إذا كان متخذاً من خصوص ما يصح عليه؟ الظاهر هو الوجه الثاني «٦»، و ذلك لأنّ القراطيس المتعارفة في تلك الأزمنة في المدينة وغيرها كانت

- (١) المبسوط ١: ٩٠، النهاية: ١٠٢، تذكرة الفقهاء ٢: ٤٣٧، الحدائق ٧: ٢٤٧، كشف اللثام ٣: ٣٤٧، جواهر الكلام ٨: ٤٣٠.
- (٢) الاستبصار: ١- ٣٣٤- ١٢٥٧، التهذيب: ٢- ٣٠٩ و ٢٣٥ ح ١٢٥٠ و ٩٢٩، الفقيه ١: ١٧٦ ح ٨٣٠، الوسائل ٥: ٣٥٥. أبواب ما يسجد عليه ب ٧ ح ٢.
- (٣) التهذيب ٢: ٣٠٩ ح ١٢٥١، الاستبصار ١: ٣٣٤ ح ١٢٥٨، المحاسن ٢: ١٢٣ ح ١٣٤٣، الوسائل ٥: ٣٥٥. أبواب ما يسجد عليه ب ٧ ح ١.
- (٤) الكافي ٣: ٣٣٢ ح ١٢، التهذيب ٢: ٣٠٤ ح ١٢٣٢، الاستبصار ١: ٣٣٤ ح ١٢٥٦، الوسائل ٥: ٣٥٦. أبواب ما يسجد عليه ب ٧ ح ٣.
- (٥) كما في جواهر الكلام ٨: ٤٣٠.
- (٦) كشف اللثام ٣: ٣٤٧.
- نهاية التقرير، ج ١، ص: ٤٧٤

مصنوعة من الخشب و شيء من النورة، لأنها كانت هي القراطيس المصنوعة في مصر المحمولة منه إليها. بل الظاهر- كما يشهد به التاريخ- إنّ القراطيس المعمولة في الصين- الذي كان أهله متقدماً في هذه الصنعة على سائر أهل البلاد- كان أصلها من الخشب، و حينئذ فكيف يمكن أن يقال بثبوت الإطلاق للأدلة المجوزة؟ و كونها مقيدة للأدلة العامة الدالة على أنه لا يجوز السجود على القراطيس المتخذ من غير ما يصح السجود عليه، كما أنّ الأحوط أيضاً ذلك.

### الفرع السادس: السجود على الثوب و ظهر الكف في حال الاضطرار

قد ذكرنا في صدر المسألة أنّ وجوب السجود على الأرض أو نباتها إنما هو في حال الاختيار و التمكن، و أمّا إذا لم يتمكن من السجود على شيء منهما لحرّ أو برد أو غيرهما، فيجب عليه السجود على ثوبه إن أمكن، و إلّا فعلى ظهر كفه «١»، و يدل على ذلك الأخبار الواردة في هذا المقام.

منها: ما رواه علي بن أبي حمزة، عن أبي بصير، عن أبي جعفر عليه السلام قال: قلت له: أكون في السفر فتحضر الصلاة و أخاف الرمضاء على وجهي كيف أصنع؟ قال: «تسجد على بعض ثوبك»، قلت: ليس عليّ ثوب يمكن أن يسجد على طرفه و لا- ذيله قال: «أسجد على ظهر كفك فإنها أحد المساجد» «٢».

(١) كما في تذكرة الفقهاء ٢: ٤٣٨ مسألة ١٠٣، و كشف اللثام: ٣- ٣٤٥، و جواهر الكلام: ٨- ٤٣٨.

(٢) التهذيب ٢: ٣٠٦ ح ١٢٤٠، الاستبصار ١: ٣٣٣ ح ١٢٤٩، الوسائل ٥: ٣٥١. أبواب ما يسجد عليه ب ٤ ح ٥.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٤٧٥

و منها: ما رواه حمّاد، عن أبي بصير قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: جعلت فداك الرجل يكون في السفر فيقطع عليه الطريق فيبقى عريانا في سراويل و لا يجد ما يسجد عليه يخاف إن سجد على الرمضاء أحرقت وجهه؟ قال: «يسجد على ظهر كفه فإنها أحد المساجد» «١».

و منها: ما رواه الصدوق بإسناده عن أبي بصير أنّه سأل أبا عبد الله عليه السلام عن رجل يصلّي في حرّ شديد فيخاف على جبهته من

الأرض؟ قال: «يضع ثوبه تحت جبهته» (٢). و الظاهر اتحاد الروايات الثلاث كما لا يخفى.

و منها: ما رواه القاسم بن الفضيل قال: قلت للرضا عليه السّلام: جعلت فداك الرجل يسجد على كَمّه من أذى الحرّ و البرد؟ قال: «لا بأس به» (٣).

و منها: ما رواه محمّد بن القاسم بن الفضيل، عن أحمد بن عمر قال: سألت أبا الحسن عليه السّلام عن الرجل يسجد على كَمّ قميصه من أذى الحرّ و البرد أو على رداءه إذا كانت تحته مسح أو غيره ممّا لا يسجد عليه؟ فقال: «لا بأس به» (٤).

و منها: ما رواه محمد بن القاسم بن الفضيل بن يسار قال: كتب رجل إلى أبي الحسن عليه السّلام: هل يسجد الرجل على الثوب يتقى به وجهه من الحرّ و البرد و من الشىء يكره السجود عليه؟ فقال: «نعم لا بأس به» (٥). و الظاهر اتحاد الروايات الثلاثة أيضا و أنّ من روى عن أحمد بن عمر في الروايتين الأوليين هو شخص واحد و هو القاسم بن الفضيل أو محمد بن القاسم بن الفضيل، فعلى الأوّل تكون

(١) علل الشرائع: ٣٤٠ ح ١، الوسائل ٥: ٣٥١. أبواب ما يسجد عليه ب ٤ ح ٦.

(٢) الفقيه ١: ١٦٩ ح ٧٩٧، الوسائل ٥: ٣٥٢. أبواب ما يسجد عليه ب ٤ ح ٨.

(٣) التهذيب ٢: ٣٠٦ ح ١٢٤١، الاستبصار ١: ٣٣٣ ح ١٢٥٠، الوسائل ٥: ٣٥٠. أبواب ما يسجد عليه ب ٤ ح ٢.

(٤) التهذيب ٢: ٣٠٧ ح ١٢٤٢، الاستبصار ١: ٣٣٣ ح ١٢٥١، الوسائل ٥: ٣٥٠. أبواب ما يسجد عليه ب ٤ ح ٣.

(٥) التهذيب ٢: ٣٠٧ ح ١٢٤٣، الاستبصار ١: ٣٣٣ ح ١٢٥٢، الوسائل ٥: ٣٥٠. أبواب ما يسجد عليه ب ٤ ح ٤.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٤٧٦

كلمة محمد زائدة في الرواية الثانية، كما أنّ على الثاني تكون هذه الكلمة ساقطة عن العبارة.

و المراد بالرجل الذى كتب إلى الإمام عليه السّلام في الرواية الثالثة، هو أحمد بن عمر المذكور باسمه في الأوليين، كما أنّ المراد بأبي الحسن عليه السّلام في الأخيرتين، هو أبو الحسن الرضا عليه السّلام المذكور في الرواية الاولى فلا تغفل.

و منها: خبر عينية يباع القصب قال: قلت لأبي عبد الله عليه السّلام: أدخل المسجد في اليوم الشديد الحرّ فأكره أن أصلى على الحصى فأبسط ثوبى فأسجد عليه؟ قال:

«نعم، ليس به بأس» (١).

و منها: ما رواه منصور بن حازم، عن غير واحد من أصحابنا قال: قلت لأبي جعفر عليه السّلام: إنّنا نكون بأرض باردة يكون فيها الثلج أفسجد عليه؟ قال: «لا و لكن اجعل بينك و بينه شيئا قطنا أو كتانا» (٢).

و منها: ما رواه في قرب الإسناد عن عبد الله بن الحسن، عن جدّه عليّ بن جعفر، عن أخيه عليه السّلام قال: سألته عن الرجل يؤذيه حرّ الأرض و هو في الصلاة و لا يقدر على السجود هل يصلح له أن يضع ثوبه إذا كان قطنا أو كتانا؟ قال: «إذا كان مضطرا فليفعل» (٣).

(١) التهذيب ٢: ٣٠٦ ح ١٢٣٩، الاستبصار: ١- ٣٣٢- ١٢٤٨، الوسائل ٥: ٣٥٠. أبواب ما يسجد عليه، ب ٤ ح ١.

(٢) التهذيب ٢: ٣٠٨ ح ١٢٤٧، الاستبصار ١: ٣٣٢ ح ١٢٤٧، الوسائل ٥: ٣٥١. أبواب ما يسجد عليه ب ٤ ح ٧.

(٣) قرب الإسناد: ١٦٠ ح ٦٧٠، الوسائل ٥: ٣٥٢. أبواب ما يسجد عليه ب ٤ ح ٩.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٤٧٧

## إشارة

اعلم أنه قد ورد ذكر الأذان في موضعين من الكتاب العزيز:

أحدهما: قوله تعالى في سورة المائدة (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الَّذِينَ اتَّخَذُوا دِينَكُمْ هُزُوءًا وَلَعِبًا مِّنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ وَالْكَفَّارَ أَوْلِيَاءَ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ كُنتُمْ مُؤْمِنِينَ. وَإِذَا نَادَيْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ اتَّخَذُوهَا هُزُوءًا وَلَعِبًا ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَعْقِلُونَ) «١».

وثانيهما: قوله تعالى في سورة الجمعة (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِنْ كُنتُمْ تَعْلَمُونَ) «٢».

و المراد بالنداء إلى الصلاة المذكور في الآيتين هو الأذان، إذ لو كان المراد به غيره لنقل ذلك في كتب التواريخ و السير المعدة لنقل جميع حالات النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله

(١) المائدة: ٥٧-٥٨.

(٢) الجمعة: ٩.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٤٧٨

و المسلمين في زمانه، و من المعلوم عدمه، فلا- ينبغي التأمل في أن المراد هو الأذان لا شيء آخر، و التعبير عنه بالنداء إلى الصلاة يشعر بل يدل على أنه مجعول لدعوة الناس إلى إقامة الجماعة بعد حضورهم في المساجد، إذ «النداء» لغة عبارة عن الصوت البليغ الذي يسمعه أكثر الناس، و هو لا يناسب الصلاة منفردا، كما أن التعبير عنه بالنداء يدل على خروجه عن حقيقة الصلاة جزء و شرطا، و إنه لا- يكون مما تتقوم به الصلاة، إذ النداء للشئ غير نفس الشئ، بل مضمون بعض فصوله الأخيرة كالحيعلات يدل على عدم ارتباطه بالصلاة أصلا، كما أن الإقامة أيضا كذلك، لاشتراكها معه في تلك الفصول.

و الفرق بينهما أن الأذان نداء و دعوة للغائبين، و الإقامة تنبيه للحاضرين المجتمعين في المسجد، لاشتغالهم بذكر الأمور الدنيوية بعد حصول الاجتماع كما هو دأبهم، فربما لا يلتفتون إلى قيام الصلاة إلا بعد ركعة أو مزيد، فالإقامة تنبيه لهم إلى قيامها.

و يؤيد ذلك ما ورد في بعض الأخبار من التعبير عن الأذان و الإقامة معا بالأذان «١»، و لو لم تكن الإقامة أيضا نداء لم يكن وجه لذلك التعبير بعد كون الأذان لغة بمعنى الإعلام كما لا يخفى.

و بالجملة: فكونهما نداء دليل على خروجهما عن حقيقة الصلاة و عدم تقومها بهما، بحيث لو وقعت بدونهما أو بدون أحدهما لبطلت.

ثم مِمَّا ذكرنا من أن مشروعية الأذان و الإقامة كانت لإقامة الجماعة، و اطلاع الناس على دخول الوقت، حتى يجتمعوا في المساجد لإقامتها، غاية الأمر إن الأذان إعلام للبعيد و الإقامة إيدان للقريب، يظهر عدم وجوبهما لا وجوبا استقلاليا، و لا شرطا للجماعة، أو لأصل الصلاة.

(١) التهذيب ٢: ٢٨٥ ح ١١٣٩، الاستبصار ١: ٣٠٤ ح ١١٣٠، الوسائل ٥: ٤٣٤. أبواب الأذان و الإقامة ب ٢٩ ح ١.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٤٧٩

إذ القول بالوجوب حينئذ مساوق للقول بوجوب الجماعة، مع أنها فضيلة للصلاة، كما هو المرتكز و المعروف بين الناس من زمان النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله وَ الْأئمة عليهم السَّلام إلى يومنا هذا، مضافا إلى إجماع الفقهاء على عدم وجوب الجماعة «١»، غاية الأمر تأكد استحبابها هذا، مضافا إلى ما ورد في بعض الأخبار من التحريض و الترغيب إلى فعلهما بالنسبة إلى المنفرد، معللا بأن الصلاة مع

الأذان و الإقامة أو مع أحدهما سبب لائتمام الملائكة به «٢»، فتصير صلاة المنفرد بذلك جماعة. غاية الأمر إن الصلاة مع أحدهما يوجب ائتمام صف واحد من الملائكة، طول ما بين المشرق و المغرب، و معهما يوجب ائتمام صفين منهم، طول كل واحد منهما كذلك، فالمصلحة الموجبة لمطلوبيتهما هي صيرورة صلاة المنفرد بهما أو بأحدهما جماعة، و بعد ما كانت الجماعة فضيلة للصلاة لا واجبة، لا وجه لوجوبهما كما لا يخفى.

هذا كله مضافا إلى أنه لو كانا واجبين لزم أن يكون وجوبهما ضروريا، كوجوب أصل الصلاة لاشتراكهما معها في عموم البلوى، و أن لا يكون وجوبهما مشكوكا موردا للاختلاف بين المسلمين، بل اللازم ووضوحه بحيث يعرفه الناس في زمان النبي صلى الله عليه و آله. و بالجملة: فكثره الابتلاء بهما كمقدار الابتلاء بالصلاة، و عدم التفات البعض أو الكثير أو الأكثر إلى فعلهما، كما يستفاد من الأخبار الكثيرة الدالة على التحريص و الترغيب إلى فعلهما «٣»، تدلّ قطعا على عدم وجوبهما، و قد عرفت أن التعبير عنهما

(١) الخلاف: ١- ٥٤١ مسألة ٢٧٩، المعتمد ٢: ٤١٤، تذكرة الفقهاء ٤: ٢٢٨ مسألة ٥٢٨، كشف اللثام: ٤- ٤٤٢، مستند الشيعة: ٨- ١١، جواهر الكلام: ١٣- ١٣٤.

(٢) أمالي الطوسي ٢: ١٤٧، الوسائل ٥: ٣٨٣. أبواب الأذان و الإقامة ب ٤ ح ٩، و روايات أخر في الباب.

(٣) راجع الوسائل: ٥- ٣٨١. أبواب الأذان و الإقامة ب ٤.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٤٨٠

بالنداء كما في الآيتين و الرواية التي أشرنا إليها، يدفع الوجوب الشرطي للجماعة أو لأصل الصلاة، لأنّ النداء إلى الشيء يغير نفس ذلك الشيء، و لا يكون ممّا يتقوم به.

فالأقوى عدم وجوبهما، و كونهما سنتين مؤكّدتين، كما هو المشهور بين الإمامية «١»، و يدل على عدم الوجوب أيضا ما رواه الشيخ عن عبيد بن زرارة، عن أبيه قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن رجل نسي الأذان و الإقامة حتى دخل في الصلاة؟ قال: «فليمض في صلاته فإنما الأذان سنّة» «٢».

إذ الظاهر أنّ المراد بالسنّة الاستحباب مقابل الوجوب، لا ما ثبت مطلوبيته من قول النبي صلى الله عليه و آله أو فعله، مقابل ما ثبت بالكتاب العزيز، و إلّا لم تصلح أن تكون الجملة الأخيرة تعليلا للمضى كما لا يخفى، مضافا إلى أنّ الأذان ثبت مشروعيته و مطلوبيته بالكتاب، كما عرفت من دلالة الآيتين عليه.

و المراد بالأذان في قوله عليه السلام: «فإنما الأذان سنّة»، ليس خصوص الأذان المقابل للإقامة، و إلّا لم يكن وجه لتعليل المضى في الصلاة، و لو مع نسيان الإقامة، كما هو مورد الرواية بكون الأذان سنّة، إذ لعلّ الإقامة كانت واجبة، فوجوب الإعادة كان ثابتا من أجل تركها لا ترك الأذان، فالمراد بالأذان في الرواية الأعم من الإقامة، و المصحح لهذا الاستعمال ما عرفت من أنّ الإقامة أيضا إيدان و تنبيه، غاية الأمر أنّها إعلام للقريب، و الأذان إعلام للبعيد.

و منه يظهر أنّ الرواية بنفسها تدلّ على عدم وجوب الإقامة أيضا، فلا يحتاج في إثبات عدم وجوبهما إلى ضمّ الإجماع المركّب إليها، كما فعله العلّامة في المختلف «٣»، حيث استدللّ بهذه الرواية على عدم وجوب الأذان فقط، ثمّ ادّعى

(١) رياض المسائل ٢: ٢٣٥.

(٢) التهذيب ٢: ٢٨٥ ح ١١٣٩، الاستبصار ١: ٣٠٤- ١١٣٠، الوسائل: ٥- ٤٣٤، أبواب الأذان و الإقامة، ب ٢٩ ح ١.

(٣) مختلف الشيعة: ٢- ١٢٢.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٤٨١



الإجماع على عدم الفرق بينه وبين الإقامة في الحكم.

ثمَّ إنه قد يقال: بأنَّ المراد من السنَّة في الرواية هو ما ثبت مطلوبيته من فعل النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ أَوْ قَوْلِهِ، وَصَلَاةُ الْجُمْلَةِ الْأَخِيرَةَ لِلتَّعْلِيلِ كَصَلَاةِ نَظِيرِهَا لِلتَّعْلِيلِ، لِعَدَمِ وَجُوبِ الْإِعَادَةِ فِي الْخَلَلِ الْوَاقِعَةِ فِي الصَّلَاةِ نَسْيَانًا كَمَا فِي الْأَخْبَارِ الْكَثِيرَةِ الْوَارِدَةِ فِي نَسْيَانِ بَعْضِ أَفْعَالِ الصَّلَاةِ كَالْتَشَهُدِ وَأَمْثَالِهِ «١»، فَإِنَّهُ عُلِّلَ فِيهَا عَدَمُ وَجُوبِ الْإِعَادَةِ، بِكَوْنِ الْأَفْعَالِ الْمُنْسِيَةِ سَنَةً، مَعَ أَنَّ مِنَ الْوَاضِحِ إِنَّهُ لَيْسَ الْمُرَادُ بِالسَّنَةِ فِيهَا الْاسْتِحْبَابُ.

هذا، و لكن يرد عليه إنه إن كان المراد بالسنة ما لم يكن فرضا من الله تعالى مأمورا به في الكتاب العزيز، فالأذان والإقامة وإن لم يكن شيء منهما مأمورا به في الكتاب، إلا أن أكثر الفروض والواجبات الشرعية تكون كذلك، وإن كان المراد بها ما لم يكن فرضا من الله تعالى بل من الرسول صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ.

غاية الأمر إنه كان موردا لإمضاء الله تعالى، فيرده أن الأذان والإقامة لا يكون شيء منهما كذلك، كما تدل عليه الأخبار الكثيرة المستفيضة، بل المتواترة الواردة في مقام التعريض على العامة، الزاعمين أن النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ أَخَذَ الْأَذَانَ مِنْ رُؤْيَا عَبْدِ اللَّهِ بْنِ زَيْدٍ فِي مَنْامِهِ بِقَوْلِهِ: «يَنْزِلُ الْوَحْيُ عَلَيَّ نَبِيِّكُمْ فَتَرَعَمُونَ أَنَّهُ أَخَذَ الْأَذَانَ مِنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ زَيْدٍ «٢»؟!» وقد روى عن أبي جعفر عليه السلام أنه قال: «لَمَّا أُسْرِيَ بِرَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ إِلَى السَّمَاءِ فَبَلَغَ الْبَيْتَ الْمَعْمُورَ، وَحَضَرَتْ الصَّلَاةَ، فَأَذَّنَ جَبْرِئِيلُ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَأَقَامَ، فَتَقَدَّمَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ، وَصَفَّ الْمَلَائِكَةَ وَالنَّبِيِّينَ خَلْفَ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ «٣»».

(١) راجع الوسائل ٦: ٤٠١ ب ٧ و ص ٤٠٥ ب ٩ من أبواب التشهد.

(٢) الذكري ٣: ١٩٥، الوسائل ٥: ٣٧٠. أبواب الأذان والإقامة ب ١ ح ٣.

(٣) الكافي ٣: ٣٠٢ ح ١، الوسائل ٥: ٣٦٩. أبواب الأذان والإقامة ب ١ ح ١.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٤٨٢

وقد روى أيضا عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال: «لَمَّا هَبَطَ جَبْرِئِيلُ عَلَيْهِ السَّلَامُ بِالْأَذَانَ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ كَانَ رَأْسُهُ فِي حَجَرٍ عَلَيَّ عَلَيْهِ السَّلَامُ، فَأَذَّنَ جَبْرِئِيلُ وَأَقَامَ، فَلَمَّا انْتَبَهَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ قَالَ: يَا عَلِيُّ سَمِعْتَ؟ قَالَ: نَعَمْ، قَالَ: حَفِظْتَ؟ قَالَ: نَعَمْ، قَالَ: «أَدْعُ بِاللَّهِ فَعَلَّمَهُ، فَدَعَا عَلِيُّ عَلَيْهِ السَّلَامُ بِاللَّهِ فَعَلَّمَهُ «١»».

وبالجملة: فالظاهر أن الأذان ثبت مطلوبيته من الله تعالى بالوحي على الرسول صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ، كما عرفت أنه مدلول الرواية، وقد انقذ من جميع ما ذكرنا إنه لا دليل على وجوب الأذان، مضافا إلى ما تقدم من وجود الدليل على عدم الوجوب.

ثمَّ إنه ظهر ممَّا ذكرنا من أنَّ تشريع الأذان في الابتداء كان لدعوة الناس إلى إقامة الصلاة، غاية الأمر إنه قد شرع للمنفرد أيضا، لأنَّ تصوير صلاته جماعة، إنه لا دليل على مشروعية الأذان لمجرد الإعلام بدخول الوقت، كما يظهر من جماعة من الفقهاء «٢»، فإذا لم تكن في البين صلاة فالأذان لغيرها لم يعلم من الأدلة كونه مشروعًا، بل الظاهر إنه مجعول لدعوة الناس إلى إقامة الصلاة، كما تدلُّ عليه الآياتان المتقدمتان.

هذا، مضافا إلى أن فصوله الأخيرة التي تعرف حقيقتها وماهيتها كالحيعلات، شاهدة على ما ذكرنا، من أن المقصود منه دعوة الناس إلى الصلاة، غاية الأمر أنه يدعوهم إلى الصلاة ابتداء ثم يدعوهم إلى الفلاح الذي هو عبارة عن الصلاة، للإشعار بأنها هو ما يكون مطلوبًا عندهم، ثم يدعوهم إلى خير الأعمال الذي هو عبارة

(١) الكافي ٣: ٣٠٢ ح ٢، الفقيه ١: ١٨٣ ح ١٦٥، التهذيب ٢: ٢٧٧ ح ١٠٩٩، الوسائل ٥: ٣٦٩. أبواب الأذان والإقامة ب ١ ح ٢.

(٢) السرائر ١: ٢١، كشف اللثام ٣: ٣٦٢، الحقائق ٧: ٣٩٥، جامع المقاصد ٢: ١٦٧، جواهر الكلام ٩: ٣، الدرّة النجفية: ١١٣.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٤٨٣

عنها أيضا، و اختلاف التعبير لما ذكرنا من الإشعار بأن الصلاة هي ما توجهت إليه النفوس و اشتاقت للوصول إليه من الفلاح و السعادة و خير الأعمال و الأفعال.

و من المعلوم أن هذا النحو من التعبير أوقع في النفس، و أحسن في تشويق النفوس إلى الصلاة، من تكرار لفظها مرتين أو مرات كما لا يخفى.

و بالجملة: فلا دليل على مشروعية الأذان لغير الصلاة، بل لمجرد الاعلام بدخول الوقت، و قد يتوهم «١» ذلك لجريان السيرة عليه، و فيه: مضافا إلى منع الصغرى أن الكبرى ممنوعة أيضا.

ثم إنه لا تنحصر مشروعية الأذان و الإقامة بخصوص الرجال، بل الظاهر التعميم للنساء أيضا، كما صرح به في الروايات الكثيرة الدالة على استحباب الأذان و الإقامة لهن «٢»، و إنهن لو لم يفعلن يجرى التكبير و الشهادتان، غاية الأمر إن الأول أفضل و استحبابه أكد.

ثم إن صاحب الحدائق «٣» ذكر في أواخر مسألة اشتراط الذكورية في المؤذن ما حاصله: إنه لا يشترط الذكورية في أذان الصلاة لإطلاق أدلته، و خصوص بعض الروايات الدالة على مشروعيته للنساء، و أما أذان الإعلام فثبت مشروعيته بالسيرة، و لا إطلاق لها، فالواجب الاقتصاد على القدر المتيقن و هو كون المؤذن رجلا لا امرأة.

و الأذان على قسمين: أذان الإعلام، و أذان الصلاة، و هو الذى اختاره تلميذه العلامة الطباطبائي في منظومته «٤» حيث قال:

(١) المتوهم هو صاحب الحدائق: ٧-٣٣٥.

(٢) الوسائل ٥: ٤٠٥-٤٠٦. أبواب الأذان و الإقامة ب ١٤ ح ١ و ٢ و ٥.

(٣) الحدائق: ٧-٣٣٥.

(٤) الدرّة النجفية: ص ١١٣.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٤٨٤

و ما له الأذان فى الأصل و سم شيثان إعلام و فرض قد علم

ثم بين افتراقهما فى الأحكام إلى أن قال:

فاترق الأمران فى الأحكام فرقا خلا عن وصمة الإبهام

و استدلل صاحب الجواهر «١» لمشروعية أذان الإعلام بما ذكره صاحب الحدائق، من جريان السيرة القطعية به، و باستفادتها من النصوص المستفيضة، كصحيح معاوية بن وهب عن أبى عبد الله عليه السلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه و آله: «من أذن فى مصر من أمصار المسلمين سنة و جبت له الجنة» «٢». و غيره من الأخبار الواردة فى مدح المؤذنين «٣».

أقول: أما السيرة فقد عرفت ما فيها، و أما النصوص فلا تنافى كون الأذان فيها لإعلام الناس إلى إقامة الجماعة، لأنه حيث يكون الأذان كذلك متوقفا على الصوت البليغ الذى يسمعه الناس، كما يدل عليه التعبير عنه فى الآيتين بالنداء، و من المعلوم أن الصوت كذلك يأبى عنه بعض الناس بل أكثرهم، لمنع صفة التكبر الموجودة فيهم عنه ترتبت عليه تلك المثوبات العظيمة و الفوائد الخطيرة.

و بالجملة: فلا يستفاد من النصوص الواردة فى هذا الباب مشروعية الأذان، لمجرد الإعلام بدخول الوقت، نعم لا بأس بالإتيان به رجاء كسائر ما لم يثبت استحبابه، لوجود القول بالاستحباب بين الفقهاء «٤»، و صدق البلوغ بذلك «٥» كما هو واضح.

(١) جواهر الكلام: ٩-٤.

(٢) التهذيب: ٢-٢٨٣ ح ١١٢٦، الفقيه ١: ١٨٥ ح ٨٨١، الوسائل: ٥-٣٧١. أبواب الأذان و الإقامة ب ٢ ح ١.

(٣) راجع الوسائل ٥: ٣٧١، ب ٢ من هذه الأبواب.

(٤) السرائر ١: ٢٠٨، كشف اللثام ٣: ٣٦٢، جواهر الكلام ٩: ٣، الحدائق ٧: ٣٩٥.

(٥) أى يشملها اخبار من بلغ. راجع الوسائل ١: ٨٠. أبواب مقدّمة العبادات ب ١٨.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٤٨٥

### كيفية الأذان والإقامة

اعلم أنّ المشهور بين الإمامية في كيفية الأذان، أنّه عبارة عن التكبير أربع مرات، و الشهادة بالتوحيد مرتين، و الشهادة بالرسالة مرتين، و الدعاء إلى الصلاة مرتين، و الدعوة إلى الفلاح كذلك، و الدعاء إلى خير العمل كذلك، و التكبير مرتين، و التهليل مرتين، فيكون مجموع الأذان ثمانى عشرة كلمة «١».

و يظهر من بعض أصحابنا القول بكون التكبير فى آخره أربع مرّات كالتكبير فى أوّله «٢»، و عليه فىكون عشرين كلمة، و خالف جميع العامة فى قول «حىّ على خير العمل» بعد قول «حىّ على الفلاح» «٣» على ما تشهد به سيرتهم المستمرة، و لا ريب فى أنّه كان هذا القول من فصول الأذان فى زمان النبى صلّى الله عليه و آله.

غاية الأمر أنّه لا يعلم لم أسقط و من أسقطه بعد النبى صلّى الله عليه و آله؟! قد يقال كما قيل:

بأنّه أسقط فى زمان عمر، و كان وجه إسقاطه إياه، توهمه أنّه لو علم الناس بكون الصلاة خير الأعمال لم يرغبوا فى الجهاد و تسامحوا فيه.

و بالجملة: فلم يعلم تحقيقاً أنّه فى أىّ زمان أسقط، و من كان مسقطاً له، و ما وجه إسقاطه إياه؟ و إنّما المعلوم كون ذلك مورداً لاختلاف المسلمين، و مميّزاً للتشيع عن التسنن، بحيث يرتفع به صوت الشيعة عند القيام على العامة، كما يظهر من بعض التواريخ، و عليه فيسقط من فصول الأذان عندهم اثنتا كلمة، و قال

(١) الخلاف: ١- ٢٧٨ مسألة ١٩، تذكرة الفقهاء: ٣- ٤١ مسألة ١٥٦، مفتاح الكرامة: ٢- ٢٨٠، جواهر الكلام: ٩- ٨١، كشف اللثام: ٣- ٣٧٤، مستند الشيعة: ٤- ٤٧٨.

(٢) الهداية: ١٣١، ب ٤٢.

(٣) راجع الخلاف: ١- ٢٧٨ مسألة ١٩، تذكرة الفقهاء: ٣- ٤٢، بداية المجتهد: ١- ١٥٤- ١٥٥.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٤٨٦

الشافعى بكون الأذان تسع عشرة كلمة فى غير الفجر، و فيه إحدى و عشرون بزيادة الترجيع فى الجمع، و التشويب فى خصوص الفجر، و الشهادة بالتوحيد مرّة واحدة بدل التهليل مرتين فى آخره «١».

و الترجيع عبارة عن تكرار الشهادتين مرتين آخرين، بأن يقول: أشهد أن لا إله إلاّ الله مرتين، و أشهد أن محمّداً رسول الله مرتين مع اخفاض صوته، ثمّ يرجع و يرفع صوته بذلك. و التشويب عبارة عن قول: الصلاة خير من النوم، فى خلال الأذان أو بعده، و وافقه أبو حنيفة إلّا فى الترجيع و التشويب، فىكون الأذان عنده خمس عشرة كلمة.

و قال مالك: إنّ التكبير فى أوّله مرّتان مع الترجيع، فىكون سبع عشرة كلمة، و وافقه أبو يوسف إلّا فى الترجيع، فىكون عنده ثلاث عشرة كلمة، و قال أحمد بالتخير بين الترجيع و عدمه «٢».

و قد ظهر ممّا ذكرنا أنّ الخلاف مع العامة فى خمسة موارد:

الأوّل: فى الدعاء إلى خير العمل، بعد الدعاء إلى الفلاح، و قد عرفت اتفاقهم على نفيه.

الثاني: في الترجيع الذي حكم الشافعي و مالك باستحبابه، و أحمد بالتخيير بينه و بين عدمه.

الثالث: في التشويب الذي حكم الشافعي باستحبابه.

الرابع: في مقدار التكبير في أوله، فذهب مالك و أبو يوسف إلى أنه مرتان لا أربع.

الخامس: في التهليل في آخره.

(١) الجامع لأحكام القرآن ٦: ٢٢٦، بداية المجتهد ١: ١٥٤-١٥٥، مغنى المحتاج ١: ١٣٦، الخلاف ١: ٢٧٨ مسألة ١٩.

(٢) المجموع ٣: ٩٣، بداية المجتهد ١: ١٥٤-١٥٥، تفسير القرطبي ٦: ٢٢٧، الخلاف ١: ٢٧٩.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٤٨٧

و يظهر من جميع من ذكرنا قوله أن آخره الشهادة بالتوحيد مرة لا التهليل مرتين، و مخالفة مشهور الإمامية و كذا العامة مع بعض أصحابنا «١» إنما هو في مورد واحد، و هو مقدار التكبير في آخره، فظاهره إنه أربع مرات كالتكبير في أوله، خلافا للمشهور بين المسلمين، حيث ذهبوا إلى أنه مرتان لا أربع.

هذا، و يوجد في بعض الكتب الفقهية اختلاف الأمصار الإسلامية، أعني مكة المكرمة، و المدينة، و الكوفة، و البصرة، في الأذان، فأذان مكة المكرمة عبارة عن التكبير أربع مرات و الشهادتين تربعاً، بأن يقول: أشهد أن لا إله إلا الله أربع مرات متعاقبة، ثم يعقبه بالشهادة بالرسالة كذلك، ثم سائر الفصول مثنى مثنى.

و أذان المدينة هكذا إلا في تربع الشهادتين، فإن أذانهم إنما هو مع ترجيع الشهادتين لا تربعهما، و قد مر تفسير الترجيع.

و أذان الكوفة عبارة عن تربع التكبير الأول و تثنية باقى الأذان فيوافق مذهب الإمامية إلا في فصل واحد قد عرفت اتفاهم على نفيه، و هو الدعاء إلى خير العمل.

و أذان البصرة عبارة عن تربع التكبير الأول، و تثليث الشهادتين و حى على الصلاة و حى على الفلاح، يقول: أشهد أن لا إله إلا الله مرة ثم يتبعه بالشهادة بالرسالة مرة ثم يدعو إلى الصلاة كذلك، ثم يدعو إلى الفلاح كذلك، ثم يعيد المجموع مرة ثانية، ثم يعيدهن الثالثة «٢».

و العجب أن كلاً منهم استند لمذهبه بالسيرة المستمرة من زمان النبى صلى الله عليه و آله، و هذا المعنى مما يدل على عدم اعتناء أكثر الصحابة بالأحكام الشرعية، و إلا

(١) الهداية: ١٣١، ب ٤٢.

(٢) بداية المجتهد ١: ١٥٤-١٥٥.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٤٨٨

فكيف يمكن أن يخفى عليهم مثل هذا الأمر المكرر فى كل يوم و ليلة خمس مرات، و حينئذ فيرتفع الاستبعاد عما ورد من الأئمة عليهم السلام مما يخالف جميعهم كما هو واضح.

ثم إنه يدل على ما ذهب إليه مشهور الإمامية فى كيفية الأذان، بعض الروايات الواردة فى هذا الباب «١»، و لكونها موافقة للشهرة من حيث الفتوى، بل و كذا من حيث الرواية يجب الأخذ بها دون غيرها مما يدل بظاهره على خلاف المشهور، لما حققناه فى الأصول، من أن أول المرجحات هى الشهرة الفتوائية، هذا كله فى الأذان.

و أما الإقامة فالمشهور بين الإمامية أنها سبعة عشر فصلاً «٢»، على ترتيب فصول الأذان، و ينقص من التكريرات فى أوله تكبيرتان، و يزداد فيها بدلها قد قامت الصلاة مرتين، بعد قول حى على خير العمل، و ينقص أيضاً من التهليل فى آخره مرة واحدة، و من قال من

أصحابنا «٣»: إنَّ الأذان عشرون فصلا، فقد ذهب إلى أن الإقامة اثنان و عشرون فصلا، أثبت فيها جميع فصول الأذان مع زيادة قد قامت الصلاة مرتين في الموضوع المذكور.

و عليه فيكون مجموع فصول الأذان و الإقامة عنده اثنين و أربعين فصلا، كما أن مجموع فصولهما عند المشهور خمسة و ثلاثون فصلا.

و يدل عليه ما رواه في الكافي عن إسماعيل الجعفي قال: سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول: «الأذان و الإقامة خمسة و ثلاثون حرفا، فعَدَّ ذلك بيده واحدا واحدا،

(١) الوسائل ٥: ٤١٣. أبواب الأذان و الإقامة ب ١٩.

(٢) الخلاف ١: ٢٧٩ مسألة ٢٠، المعتمد ٢: ١٣٩، تذكرة الفقهاء ٣: ٤٣، مفتاح الكرامة: ٢- ٢٨١، كشف اللثام: ٣- ٣٧٥، جواهر الكلام: ٨٢-٩.

(٣) الهداية: ١٣١، ب ٤٢.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٤٨٩

الأذان ثمانية عشر حرفا، و الإقامة سبعة عشر حرفا» «١» و غيرها مما يدل على ذلك، و لا ريب أن الترجيح معها لكونها موافقة لفتوى المشهور كما عرفت.

### ما قيل باعتباره في الأذان و الإقامة

فيما قيل أو يمكن أن يقال باعتباره في الأذان و الإقامة، و هي أمور:

أحدها: ترك التكلم، و الكلام فيه قد يقع من حيث تكلم المؤذن في أثناء الأذان أو بعده، و قد يقع من حيث تكلم المقيم نفسه في أثناء الإقامة أو بعدها، و قد يقع من حيث تكلم المجتمعين في المسجد لإقامة صلاة الجماعة.

أمّا من الحيثية الأولى، فمقتضى الأخبار الكثيرة جواز تكلم المؤذن في الأثناء أو بعده.

منها: رواية عمرو بن أبي نصر قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: أيتكلم الرجل في الأذان؟ قال: «لا بأس به». قلت: في الإقامة؟ قال: «لا» (٢).

و منها: رواية سماعة قال: سألت عن المؤذن أيتكلم و هو يؤذن؟ قال: «لا بأس حين يفرغ من أذانه» (٣). و المراد بهذا القول يحتمل أن يكون حين الفراغ من جميع فصول الأذان، فيدلّ بمفهومه على ثبوت البأس في مورد السؤال، و هو تكلم المؤذن في أثناء الأذان، و اللّزام حينئذ الحمل على الكراهة، جمعا بين الأخبار، و يحتمل أن يكون المراد حين الفراغ من كل فصل من فصول الأذان، فيدلّ بمفهومه على جواز

(١) الكافي: ٣- ٣٠٢ ح ٣، التهذيب: ٢- ٥٩ ح ٢٠٨، الاستبصار: ١- ٣٠٥ ح ١٢٣٢، الوسائل: ٥- ٤١٣. أبواب الأذان و الإقامة، ب ١٩ ح ١.

(٢) الكافي ٣: ٣٠٤ ح ١٠، التهذيب: ٢- ٥٤ ح ١٨٢، الاستبصار ١: ٣٠٠ ح ١١١٠، الوسائل ٥: ٣٩٤. أبواب الأذان و الإقامة ب ١٠ ح ٤.

(٣) التهذيب ٢: ٥٤ ح ١٨٣، الوسائل ٥: ٣٩٤. أبواب الأذان و الإقامة ب ١٠ ح ٦.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٤٩٠

التكلم في الأثناء.

و منها: رواية محمد الحلبي قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يتكلم في أذانه أو في إقامته؟ قال: «لا بأس» (١).

و منها: خبر الوصية الدال على كراهة التكلم بين الأذان و الإقامة في صلاة الغداة (٢)، لكنه ضعيف من حيث السند.

و أما من الحيثية الثانية، فمقتضى بعض الأخبار جواز التكلم في الإقامة أو مطلقا، أى و لو بعدها، كرواية محمد الحلبي المتقدمة، و

رواية الحسن بن شهاب قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «لا بأس أن يتكلم الرجل و هو يقيم الصلاة و بعد ما يقيم إن شاء»

(٣). و رواية حماد بن عثمان قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يتكلم بعد ما يقيم الصلاة؟ قال: «نعم» (٤).

و مقتضى بعضها الآخر عدم جواز ذلك، كرواية محمد بن مسلم قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «لا تتكلم إذا أقيمت الصلاة فإنك

إذا تكلمت أعدت الإقامة» (٥) و رواية عمرو بن أبي نصر المتقدمة، الدالة على ثبوت البأس فيما لو تكلم في الإقامة، و رواية أبي

هارون المكفوف قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «يا أبا هارون الإقامة من الصلاة فإذا أقيمت فلا تتكلم و لا تؤم بيدك» (٦).

هذا، و مقتضى الجمع بين الطائفتين حمل الثانية منهما على الكراهة، مضافا إلى

(١) التهذيب ٢: ٥٤ ح ١٨٦، الاستبصار ١: ٣٠١ ح ١١١٣، الوسائل ٥: ٣٩٥. أبواب الأذان و الإقامة ب ١٠ ح ٨.

(٢) أمالي الصدوق: ٢٤٨ ح ٣، الفقيه ٤: ٢٥٧ ح ٨٢٢، الوسائل ٥: ٣٩٤. أبواب الأذان و الإقامة ب ١٠ ح ٢.

(٣) التهذيب ٢: ٥٥ ح ١٨٨، السرائر ٣: ٦٠١، الاستبصار ١: ٣٠١ ح ١١١٥، الوسائل ٥: ٣٩٥. أبواب الأذان و الإقامة ب ١٠ ح ١٠.

(٤) التهذيب ٢: ٥٤ ح ١٨٧، الاستبصار ١: ٣٠١ ح ١١١٤، الوسائل ٥: ٣٩٥. أبواب الأذان و الإقامة ب ١٠ ح ٩.

(٥) التهذيب ٢: ٥٥ ح ١٩١، الاستبصار ١: ٣٠١ ح ١١١٢، الوسائل ٥: ٣٩٤. أبواب الأذان و الإقامة ب ١٠ ح ٣.

(٦) الكافي ٣: ٣٠٥ ح ٢٠، التهذيب ٢: ٥٤ ح ١٨٥، الوسائل ٥: ٣٩٦. أبواب الأذان و الإقامة ب ١٠ ح ١٢.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٤٩١

أن مناسبة الحكم و الموضوع تقتضى الحكم بالكراهة، فإن المقيم كأنه قد ورد في الصلاة ليس بخارج منها، كما أنه ليس بداخل فيها

واقعا، فينبغى له ترك التكلم المانع بوجوده عن صحة الصلاة.

و أما من الحيثية الثالثة، فمقتضى أكثر الأخبار الواردة في هذا الباب حرمة الكلام على أهل المسجد إذا قال المقيم: قد قامت الصلاة،

إلا في بعض الموارد:

منها: رواية زرارة عن أبي جعفر عليه السلام أنه قال: «إذا أقيمت الصلاة حرم الكلام على الإمام و أهل المسجد إلا في تقديم إمام»

(١).

و منها: رواية سماعة قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «إذا أقيم المؤذن الصلاة فقد حرم الكلام، إلا أن يكون القوم ليس يعرف لهم

إمام» (٢).

و منها: رواية ابن أبي عمير قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يتكلم في الإقامة؟ قال: «نعم فإذا قال المؤذن قد قامت

الصلاة فقد حرم الكلام على أهل المسجد إلا أن يكونوا قد اجتمعوا من شتى و ليس لهم إمام فلا بأس أن يقول بعضهم لبعض: تقدم

يا فلان» (٣).

هذا، و مقتضى رواية عبيد بن زرارة جواز ذلك، حيث قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام قلت: أ يتكلم الرجل بعد ما تقام الصلاة؟

قال: «لا بأس» (٤). و الجمع يقتضى حمل الروايات المتقدمة الظاهرة في الحرمة على الكراهة، مضافا إلى ما عرفت من أنه قضية مناسبة

الحكم و الموضوع، ثم إنه يحتمل أن لا يكون للاستثناء الواقع في أكثر هذه الأخبار خصوصية، بل كان الملاك رعاية مصالح

الجماعة و ما

(١) الفقيه ١: ١٨٥ ح ٨٧٩، الوسائل ٥: ٣٩٣. أبواب الأذان و الإقامة ب ١٠ ح ١.

(٢) التهذيب ٢: ٥٥ ح ١٩٠، الاستبصار ١: ٣٠٢ ح ١١١٧، الوسائل ٥: ٣٩٤. أبواب الأذان و الإقامة ب ١٠ ح ٥.

(٣) التهذيب ٢: ٥٥ ح ١٨٩، الاستبصار ١: ٣٠١ ح ١١١٦، الوسائل ٥: ٣٩٥. أبواب الأذان و الإقامة ب ١٠ ح ٧.

(٤) السرائر ٣: ٦٠١، الوسائل ٥: ٣٩٦. أبواب الأذان و الإقامة ب ١٠ ح ١٣.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٤٩٢

تقوم به، فالكلام لغير تعيين الإمام، بل لتبنيه الجاهل بأحكام الجماعة مثلا، أو لتسوية الصفوف خارج عن الحرمه، كما احتمله العلامة قدس سره، بل جزم به في المنتهى «١».

ثم لا يخفى إنه تطلق الإقامة كثيرا ما على قول قد قامت الصلاة، كما يظهر بمراجعة الأخبار، و حينئذ فلا تعارض بين نفس الروايات المتقدمة الدالة على حرمه الكلام كما هو واضح. ثم إن إطلاق الأذان على الأعم منه و من الإقامة شائع جدا، كما يظهر لمن تتبع في الأخبار، و مما أطلق فيه الأذان على الأعم روايتا سماعه و ابن أبي عمير المتقدمتان.

ثانيها: عدم مغايرة المؤذن للمقيم، و مقتضى الأخبار جوازها، و قد جمعها صاحب الوسائل في الباب الواحد و الثلاثين من أبواب الأذان و الإقامة فراجع.

ثالثها: البلوغ، و مقتضى الأخبار أيضا عدم اعتباره، كخبر ابن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث قال: «لا بأس أن يؤذن الغلام الذي لم يحتلم» «٢». و غير ذلك مما جمعه صاحب الوسائل في الباب الثاني و الثلاثين فراجع. و مقتضى صحة أذان غير البالغ كون عباداته شرعية كما هو الحق، و تدل عليه جملة من الأخبار.

رابعها: القيام و الاستقرار و كونه على الأرض، و الروايات الواردة في هذا الباب كثيرة، و قد جمعها في الوسائل في الباب الثالث عشر من أبواب الأذان و الإقامة.

منها: رواية زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: «تؤذن و أنت على غير وضوء في ثوب واحد قائما أو قاعدا و أينما توجهت و لكن إذا أقمتم فعلى وضوء متهيئا للصلاة» «٣».

(١) المنتهى ١: ٢٥٦.

(٢) التهذيب ٢: ٢٨٠ ح ١١١٢، الوسائل ٥: ٤٤٠. أبواب الأذان و الإقامة ب ٣٢ ح ١، و سائر أحاديث الباب.

(٣) التهذيب ١: ١٨٣ ح ٨٦٦، الوسائل ٥: ٤٠١. أبواب الأذان و الإقامة ب ١٣ ح ١.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٤٩٣

و منها: ما رواه أحمد بن محمد بن محمد بن أبي نصر عن الرضا عليه السلام أنه قال: «يؤذن الرجل و هو جالس و يؤذن و هو راكب» «١». و مقتضاها عدم اعتبار القيام و لا كونه على الأرض، بل و لا الاستقرار، كما أن مقتضى الرواية الأولى عدم اعتبار القيام و لا الاستقرار، بناء على أن يكون المراد بقوله: «و أينما توجهت» المشى إلى المحل الذي يريده المؤذن، لا نفى اعتبار الاستقبال. هذا، و لا يخفى بعد المعنى الأول.

و منها: ما رواه أبو بصير عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال: «إذا أذنت في الطريق أو في بيتك ثم أقمتم في المسجد أجزأك» «٢». و مقتضاها نفى اعتبار الاستقرار، و لكن الرواية لم تصدر لبيان ذلك، بل المقصود منها عدم اعتبار اتصال الأذان بالإقامة كما لا يخفى.

و منها: رواية عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لا بأس للمسافر أن يؤذن و هو راكب و يقيم و هو على الأرض قائم» «٣».



و منها: رواية محمد بن مسلم قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: يؤذّن الرجل و هو قاعد؟ قال: «نعم و لا يقيم إلّا و هو قائم» (٤).  
و منها: رواية أحمد بن محمد، عن العبد الصالح عليه السلام قال: «يؤذّن الرجل و هو جالس و لا يقيم إلّا و هو قائم». و قال: «تؤذّن و أنت راكب و لا تقيم إلّا و أنت على الأرض» (٥).

(١) الفقيه ١: ١٨٣ ح ٨٦٧، الوسائل ٥: ٤٠٢. أبواب الأذان و الإقامة ب ١٣ ح ٢.  
(٢) الفقيه ١: ١٨٩ ح ٩٠١، الوسائل ٥: ٤٠٢. أبواب الأذان و الإقامة ب ١٣ ح ٣.  
(٣) التهذيب ٢: ٥٦ ح ١٩٣، الوسائل ٥: ٤٠٢. أبواب الأذان و الإقامة ب ١٣ ح ٤.  
(٤) التهذيب ٢: ٥٦ ح ١٩٤، الاستبصار ١: ٣٠٢ ح ١١١٨، الوسائل ٥: ٤٠٢. أبواب الأذان و الإقامة ب ١٣ ح ٥.  
(٥) الكافي ٣: ٣٠٥ ح ١٦، التهذيب ٢: ٥٦ ح ١٩٥، الاستبصار ١: ٣٠٢ ح ١١١٩، الوسائل ٥: ٤٠٢. أبواب الأذان و الإقامة ب ١٣ ح ٦.  
نهاية التقرير، ج ١، ص: ٤٩٤

و منها: رواية محمد بن أحمد عن أحدهما عليهما السلام قال: سألته عن الرجل يؤذّن و هو يمشى أو على ظهر دابّته و على غير طهور؟ فقال: «نعم إذا كان التشهد مستقبل القبلة فلا بأس» (١).

و منها: رواية سماعة، عن أبي بصير قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «لا بأس أن تؤذّن راكبا أو ماشيا أو على غير وضوء و لا تقيم و أنت راكب أو جالس إلّا من علّة أو تكون في أرض ملصّة» (٢).

و منها: رواية يونس الشيباني عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قلت له: أوذّن و أنا راكب؟ قال: نعم. قلت: فأقيم و أنا راكب؟ قال: لا. قلت: فأقيم و رجلى في الركاب؟ قال: لا. قلت: فأقيم و أنا قاعد؟ قال: لا. قلت: فأقيم و أنا ماش؟ قال: نعم ماش إلى الصلاة. قال: ثمّ قال: إذا أقمت الصلاة فأقم مترسلا فإنك في الصلاة.

قال: قلت له: قد سألتك أقيم و أنا ماش؟ قلت لى: نعم. فيجوز أن أمشى إلى (في خ ل) الصلاة؟ فقال: «نعم، إذا دخلت من باب المسجد فكبرت و أنت مع إمام عادل ثمّ مشيت إلى الصلاة أجزأك ذلك و إذا الإمام كبير للركوع كنت معه في الركعة. لأنّه إن أدركته و هو راكع لم تدرك التكبير معه في الركوع» (٣).

و منها: رواية حمران قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن الأذان جالسا؟ قال عليه السلام: «لا يؤذّن جالسا إلّا راكب أو مريض» (٤).  
و منها: رواية سليمان بن صالح عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لا يقيم أحدكم الصلاة

(١) التهذيب ٢: ٥٦ ح ١٩٦، الفقيه ١: ١٨٥ ح ٨٧٨، الوسائل ٥: ٤٠٣. أبواب الأذان و الإقامة ب ١٣ ح ٧.  
(٢) الفقيه ١: ١٨٣ ح ٨٦٨، التهذيب ٢: ٥٦ ح ١٩٢، الوسائل ٥: ٤٠٣. أبواب الأذان و الإقامة ب ١٣ ح ٨. و أرض ملصّة: ذات لصوص (لسان العرب ١٢: ٢٧٨).

(٣) التهذيب ٢: ٢٨٢ ح ١١٢٥، الوسائل ٥: ٤٠٣. أبواب الأذان و الإقامة ب ١٣ ح ٩.

(٤) التهذيب ٢: ٥٧ ح ١٩٩، الاستبصار ١: ٣٠٢ ح ١١٢٠، الوسائل ٥: ٤٠٤. أبواب الأذان و الإقامة ب ١٣ ح ١١.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٤٩٥

و هو ماش و لا راكب و لا مضطجع إلّا أن يكون مريضا و ليتمكّن في الإقامة كما يتمكّن في الصلاة فإنّه إذا أخذ في الإقامة فهو في صلاة» (١).

و منها: رواية عليّ بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر عليهما السلام قال: سألته عن المسافر يؤذّن على راحلته؟ و إذا أراد أن يقيم أقام على الأرض؟ قال: «نعم لا بأس» (٢).

و منها: رواية أحمد بن محمد بن أبي نصر عن الرضا عليه السلام قال: «تؤذّن و أنت جالس و لا تقيم إلّا و أنت على الأرض و أنت قائم» (٣).

و منها: رواية عليّ بن جعفر عن أخيه عليه السلام قال: سألته عن الأذان و الإقامة أ يصلح على الدائبة؟ قال: «أما الأذان فلا بأس و أما الإقامة فلا حتّى ينزل على الأرض» (٤).

هذه مجموع الروايات الواردة في هذا الباب، و مفاد أكثرها التفصيل بين الأذان و الإقامة بعدم اعتبار القيام و الاستقرار، و الكون على الأرض فيه دونها، و بعض ما يدل على اعتبار القيام في الأذان إلّا في بعض الموارد محمول على كراهته بدون القيام، لا كونه شرطا في صحته.

و حينئذ فهل اللّازم الأخذ بمقتضى هذه الروايات في باب الإقامة و القول باعتبار هذه الأمور كلّها في صحتها تحقّقها، أو أنّ ذلك من قبيل تعدّد المطلوب بالنسبة إلى الأدلة الدالة على استحبابها، و بيان كيفيتها من دون أخذ شيء من ذلك فيها شرطا أو شطرا؟

(١) الكافي ٣: ٣٠٦ ح ٢١، التهذيب ٢: ٥٦ ح ١٩٧، الوسائل ٥: ٤٠٤. أبواب الأذان و الإقامة ب ١٣ ح ١٢.

(٢) قرب الاسناد: ١٦٠ ح ٦٦٤، الوسائل ٥: ٤٠٥. أبواب الأذان و الإقامة ب ١٣ ح ١٣.

(٣) قرب الاسناد: ٢٨٩ ح ١٣٠٨، الوسائل ٥: ٤٠٥. أبواب الأذان و الإقامة ب ١٣ ح ١٤.

(٤) مسائل عليّ بن جعفر: ١٧٤ ح ٣٠٩، الوسائل ٥: ٤٠٥. أبواب الأذان و الإقامة ب ١٣ ح ١٥.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٤٩٦

توضيح ذلك: إنّ في باب الإقامة طائفتين من الأخبار، طائفة تدلّ على استحباب الإقامة مطلقا مع بيان حقيقتها من دون تعرّض لشيء من هذه الأمور أصلا، و طائفة أخرى تدلّ على اعتبار هذه الأمور فيها كهذه الروايات.

و من المعلوم أنّ حمل المطلق على المقيد مشروط بإحراز وحدة الحكم، و إلّا فلا تعارض بينهما أصلا حتّى يلزم تقييد المطلق، و إحراز اتحاد الحكم قد يكون من ناحية وحدة السبب كقوله: إن ظهرت فأعتق رقبة و إن ظهرت فأعتق رقبة مؤمنة، و قد يكون من الخارج.

و بالجملة: فالمناطق في الحمل إنّما هو إحراز ثبوت التعارض بين الدليلين، و لا يحرز ذلك إلّا بعد إحراز وحدة الحكم من ناحية وحدة السبب أو من غيرها، و في المقام بل في باب المستحبات كلّها لا دليل على وحدة الحكم، فيحتمل أن تكون الإقامة في نفسها مستحبة، و كونها في حال القيام أو مع الاستقرار مثلا مستحبا آخر. و لكن لا يخفى أنّ ذلك إنّما هو بعد الفراغ عن كون الأمر المطلق و المقيد أمرا مولويا لا إرشاديا.

توضيح ذلك، إنّ الأوامر الصادرة من المولى المتعلقة بإتيان شيء في الأمور به أو بإتيان الأمور به على نحو خاص و كيفية خاصة، يكون المتبادر منها عند العرف هو كونها إرشادا إلى اعتبار ذلك الشيء في الأمور به، أو اعتبار أن يكون الأمر به على ذلك النحو الخاص، و الكيفية الخاصة بمعنى دخالته في ترتب الأثر المترقب من إتيان الأمور به عليه، و أنّ الإتيان به فاقدًا لذلك الشيء أو بدون تلك الكيفية لا يؤثر في حصول الأثر المقصود.

فمفادها ليس إلّا مجرد الإرشاد إلى اعتبار ذلك الشيء في الأمور به على ما هو المتبادر منها كما لا يخفى، و هكذا النواهي الصادرة من المولى المتعلقة بإيجاد شيء في الأمور به، أو بإتيان الأمور به مع ذلك الشيء، فإنّه لا يتبادر منها إلّا كونها إرشادا

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٤٩٧

إلى مانعية وجود ذلك الشيء، و أنّ ترتب الأثر المقصود على المأتي به مشروط بكونه فاقدًا له، لكونه مانعا عن حصول الأثر المترقب.

و كذلك النواهي المتعلقة بالمعاملات، فإنّ الظاهر كونها إرشادا إلى فسادها، و عدم ترتب الأثر المقصود عليها، هذا في باب الواجبات.

و أمّا المستحبات فهل الأمر الاستحبابي المتعلّق بإتيان فعل في ضمن مستحب آخر، أو بإتيان المستحب على نحو خاص، و كيفية خاصة يتبادر منه عند العرف ذلك، أى كونه إرشادا إلى اعتبار ذلك الشئ في المستحب، بمعنى عدم تحققه بدونه، أو أنّ ذلك يختصّ بالواجبات و المستحبات، يكون الأمر الثانى فيها كالأمر الأوّل مولويا؟ فيه وجهان.

و على فرض كونه كالأمر الأوّل مولويا يقع الكلام حينئذ في أنّه هل يجب حمل المطلق على المقيد، أو أنّ ذلك مشروط بإحراز وحدة الحكم من وحدة السبب أو من الخارج؟

و بالجملة: فالكلام في وجوب الحمل و عدمه إنّما هو بعد الفراغ عن كون الأمرين متماثلين من حيث المولوية، و إلّا فلو كان الأمر الثانى أمرا إرشاديا، لا مجال لهذا النزاع أصلا.

هذا، و الظاهر أنّ المتبادر من الأمر الثانى فى المستحبات أيضا هو الإرشاد إلى اعتبار متعلّقه فى تحقّق المأمور به بالأمر الأوّل، و حينئذ فاللزام القول باعتبار القيام، و الاستقرار، و الكون على الأرض، فى صحّة الإقامة، و فاقا للمفيد و جماعة «١»، و حيث إنّ الشهرة بين القدماء من الأصحاب رضوان الله عليهم على

(١) المقنعة: ٩٨-٩٩، النهاية: ٦٦، جمل العلم و العمل (رسائل المرتضى) ٣: ٣٠، المهذب ١: ٩١، المنتهى ١: ٢٥٨، الحدائق ٧: ٣٤٠.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٤٩٨

خلاف ذلك «١»، حيث إنّ المشهور مجرّد استحباب هذه الأمور، لا كونها معتبرة فى الصحّة، مع أنّ تلك الأخبار المذكورة كانت بمرأى و مسمع منهم، فيشكل ما ذكرنا.

مضافا إلى ما نعلم، من أنّ الجوامع الأربعة التى بأيدينا، لا تكون جامعة لجميع الأخبار المأثورة عن الأئمة عليهم السلام، بل كان بعض الأخبار موجودا فى الجوامع الأولية، و لم يكن منقولا فى الجوامع الأربعة الثانوية، و القرائن على ذلك كثيرة، كاختلاف هذه الجوامع التى بأيدينا، أفكّل منها فاقد لبعض ما يوجد فى الآخر، و غير ذلك من القرائن التى لا يناسب ذكرها فى هذا المقام.

و حينئذ فلا يبعد الأخذ بمقتضى فتوى المشهور لما ذكر، مضافا إلى أنّه يمكن أن يستفاد ذلك من بعض الأخبار المتقدمة، حيث إنّّه قد استثنى فيه من حكم الإقامة المشى إلى الصلاة، و مضافا إلى التعليل الوارد فى أكثرها، من أنّ المقيم كأنه فى الصلاة، فإنّه يناسب الحكم باستحباب أن تكون الإقامة مع ما يعتبر فى الصلاة من قيام، و استقرار، و غيرهما، لا أن يكون ذلك شرطا فيها. هذا، و لكن رعاية الحزم و الاحتياط توجب عدم ترك شئ من هذه الأمور.

خامسها: الطهارة من الحدث، و مقتضى الأخبار الواردة فى هذا الباب التفصيل بين الأذان و الإقامة باعتبارها فى الثانى دون الأوّل، و قد جمعها فى الوسائل فى الباب التاسع من أبواب الأذان و الإقامة فراجع. و الكلام فى هذا الأمر عين الكلام فى باب القيام.

سادسها: الاستقبال، و مقتضى الأخبار جواز الأذان بل الإقامة إلى غير القبلة، إذا كان التشهد إلى القبلة، و يمكن استفادة اعتبار الاستقبال فى الإقامة من

(١) المقنعة: ٩١، المبسوط ١: ٩٥، المراسم: ٦٨، الوسيلة: ٩٢، الكافي فى الفقه: ١٢٠-١٢١، السرائر ١: ٢١١.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٤٩٩

رواية زرارة عن أبى جعفر عليه السلام، المتقدمة فى الأمر الرابع. و كيف كان فلو دلّ الدليل على التفصيل بين الأذان و الإقامة باعتبار الاستقبال فى الثانى دون الأوّل، فالكلام فيه حينئذ نظير الكلام فى باب القيام.

ثم إنه لو قلنا باعتبار تلك الأمور في صحة الإقامة، أو قلنا باستحبابها فيها، فهل يستفاد من الأخبار المتقدمة الدالة على الشرطية أو الاستحباب التعميم بالنسبة إلى كل ما يعتبر في الصلاة وجوداً أو عدماً، فيعتبر أو يستحب جميعها في الإقامة، مثل قصد القرية أو عدم الالتفات، بحيث يرى خلفه من زاوية عينه، وغير ذلك من الأمور المعتبرة في الصلاة وجوداً أو عدماً؟ وجهان: من استفادته التعميم من التعليل في أكثر الأخبار المتقدمة، بأن المقيم كأنه في الصلاة، ولذا نهى في بعضها عن الإيماء باليد في الإقامة، ومن عدم الدليل على جواز التعدي عن تلك الأمور.

## موارد سقوط الأذان والإقامة

### إشارة

هنا مسائل

### المسألة الأولى: يسقط الأذان خاصة في موارد:

الأول: في الجمع بين الظهرين في يوم عرفه، فإنه يسقط الأذان بالنسبة إلى صلاة العصر.  
الثاني: في الجمع بين العشاءين بمزدلفه بالنسبة إلى العشاء، ويدل عليهما  
نهاية التقرير، ج ١، ص: ٥٠٠  
الأخبار الكثيرة:

منها: ما رواه الشيخ عن ابن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «السنّة في الأذان يوم عرفه أن يؤذّن و يقيم للظهر، ثمّ يصلى ثمّ يقوم فيقيم للعصر بغير أذان، وكذلك في المغرب والعشاء بمزدلفه» (١).  
ومنها: ما رواه أيضاً عن عمر بن أذينة، عن رهط، منهم: الفضيل و زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام: «إن رسول الله صلى الله عليه و آله جمع بين الظهر و العصر بأذان و إقامتين و جمع بين المغرب و العشاء بأذان واحد و إقامتين». و روى الصدوق مرسلًا مثله، إلّا أنّه قال:

«بين الظهر و العصر بعرفة» ثمّ قال: «بين المغرب و العشاء بجمع» (٢).

و غير ذلك من الأخبار الكثيرة التي نقلها في الوسائل في بعض أبواب المواقيت (٣) و صلاة الجمعة (٤) و الحج (٥)، فراجع.  
الثالث: في العصر من يوم الجمعة، و لم نظفر برواية دالة على هذا الحكم بخصوصه، و إنّما أفتى به الأصحاب (٦)، نعم يستكشف منه وجود نصّ على ذلك كان منقولاً- في الجوامع الأولية، و الاستدلال على ذلك بما ورد في بعض الروايات، من أنّ أذان الثالث يوم الجمعة بدعة (٧) لا يخلو من النظر بل المنع، لعدم الدليل على كون المراد بأذان الثالث أذان العصر.

الرابع: في موارد قضاء الصلوات، فإنه يسقط الأذان فيها بالنسبة إلى ما عدا

(١) التهذيب ٢: ٢٨٢ ح ١١٢٢، الوسائل ٥: ٤٤٥. أبواب الأذان و الإقامة ب ٣٦ ح ١.

(٢) التهذيب ٣: ١٨ ح ٦٦، الفقيه ١: ١٨٦ ح ٨٨٥، الوسائل ٥: ٤٤٥. أبواب الأذان و الإقامة ب ٣٦ ح ٢ و ٣.

(٣) الوسائل ٤: ٢١٨-٢٢٥. أبواب المواقيت ب ٣١ و ٣٢ و ٣٤.

(٤) الوسائل ٧: ٤٠٠. أبواب صلاة الجمعة و آدابها ب ٤٩.

(٥) الوسائل ١٤: ١٤. أبواب الوقوف بالمشعر ب ٦.

(٦) المبسوط ١: ١٥١، النهاية: ١٠٧، السرائر ١: ٣٠٥، الغنية: ٩١، جواهر الكلام ٩: ٣٠، مفتاح الكرامة ٢: ٢٦٠.

(٧) الوسائل ٧: ٤٠٠. أبواب صلاة الجمعة و آدابها ب ٤٩.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٥٠١

الصلاة الاولى، و يدل عليه ما رواه في الكافي عن زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام في حديث قال: «إذا كان عليك قضاء صلوات فابدأ بأولهن فأذن لها و أقم ثم صلها ثم صل ما بعدها بإقامة إقامة لكل صلاة» (١).

و ما رواه فيه أيضا عن موسى بن عيسى قال: كتبت إليه: رجل تجب عليه إعادة الصلاة أيعيدها بأذان و إقامة؟ فكتب عليه السلام: «يعيدها بإقامة» (٢) و غيرهما مما يدل عليه من الأخبار، و لا يخفى أن سقوط الأذان بالنسبة إلى الصلاة الثانية في جميع الموارد المتقدمة ليس لخصوصية فيها، بل السقوط إنما هو من ناحية الجمع بين الصلاتين، فلو جمع بينهما في غير تلك الموارد يسقط الأذان بالنسبة إلى الصلاة الثانية أيضا، كما أنه ربما يوافق الاعتبار، لما عرفت من أن حقيقة الأذان إنما هو النداء إلى إقامة الصلاة ليجتمع الناس في المسجد، و في موارد الجمع يكون الناس مجتمعين فيه، فلا حاجة إلى النداء.

نعم لا تسقط الإقامة، لكونها لتنبية الحاضرين كما تقدم. هذا، مضافا إلى أن رواية الفضيل و زرارة المتقدمة، لا اختصاص لها بالجمع في يوم عرفه، أو بمزدلفة، بل يستفاد منها الإطلاق.

لا يقال: إن مدلولها حكاية فعل النبي صلى الله عليه و آله، و من المعلوم أن الفعل لا إطلاق له كالقول، فلعل النبي صلى الله عليه و آله كان يجمع بين الظهرين في يوم عرفه بأذان و إقامتين، و بين العشاءين بمزدلفة كذلك.

لأننا نقول: لا نسلم عدم الإطلاق فيما لو كان الحاكي هو الامام عليه السلام، و كان المقصود من حكايته بيان الحكم، فإنه عليه السلام لو لم يأخذ في مقام بيان الحكاية قيدا لاستفاد منه الإطلاق.

(١) الكافي: ٣- ٢٩١ ح ١، التهذيب: ٣: ١٥٨ ح ٣٤٠، الوسائل: ٥- ٤٤٦. أبواب الأذان و الإقامة ب ٣٧ ح ١.

(٢) التهذيب ٢: ٢٨٢ ح ١١٢٤، الوسائل ٥: ٤٤٦. أبواب الأذان و الإقامة ب ٣٧ ح ٢.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٥٠٢

و بالجملة: فالظاهر إطلاق الحكم و سقوط الأذان فيما لو جمع بين الصلاتين أو أزيد بالنسبة إلى غير الاولى. هذا ما ذهب إليه الخاصة، و أما العامة فحيث إن الجمع عندهم يختص بموارد خاصة (١)، لعدم كون الجمع عندهم مقابلا للتفريق، بل معناه هو الإتيان بصلاة في وقت صلاة أخرى، كالإتيان بصلاة الظهر في وقت صلاة العصر، إذ أوقات الصلوات متباينة عندهم، فينحصر جواز الجمع و الاكتفاء بأذان واحد بموارد خاصة.

ثم إن سقوط الأذان بالنسبة إلى غير الصلاة الأولى هل هو على نحو العزيمة أو الرخصة؟ وجهان. و لا يخفى إنه لا يستفاد من الأدلة الواردة في هذا الباب و جوب ترك الأذان أصلا، مضافا إلى أن التعليل الوارد في بعض الروايات ربما يؤيد عدم الوجوب.

و توهم إن الأمر بالترك و الاكتفاء بالإقامة يدل على ذلك، يدفعه إن متعلق الأمر هو الجمع، و لا إشكال و لا خلاف في عدم وجوبه حتى في الموارد المتقدمة، كما يدل عليه كثير من الأخبار، و استحباب الجمع في الموارد المتقدمة الراجع إلى أفضلية الاشتغال بالفريضة الثانية، و المبادرة إليها بدون فصل حتى بالأذان، لا ينافي كون الأذان راجحا بالإضافة إلى تركه المطلق، و إن كان بالإضافة إلى المبادرة بالفريضة مرجوحا.

فهو نظير العبادات المكروهة التي ينطبق عنوان أرجح على تركها مع بقائها على الراجحية بالنسبة إلى مطلق الترك، فالمقام من هذا

القبيل لا من باب التخصيص، حتى يقال بأنه لا دليل على استحباب الأذان في الموارد المذكورة، فيلزم التشريع لو أتى به عبادة كما لا يخفى. وبالجملة، فالظاهر إن سقوط الأذان في تلك الموارد إنما هو على طريق الرخصة لا العزيمة كما عرفت.

(١) كالسفر مثلاً. راجع المجموع ٤: ٣٧٠-٣٧١، المغنى لابن قدامة ٢: ١١٣، الشرح الكبير ٢: ١١٦.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٥٠٣

### المسألة الثانية: مورد سقوط الأذان والإقامة معا

إذا صَلَّى الناس جماعة، ثمَّ جاء آخرون قبل تفرق صفوفهم، فإنَّهما يسقطان بالنسبة إليهم، وهذا في الجملة ممَّا لا ريب فيه ولا إشكال «١»، لدلالة الأخبار الكثيرة الآتية عليه، وإِنَّمَا وقع الكلام والإشكال في بعض خصوصيات المسألة، فالأولى نقل الأخبار الواردة في هذا المقام حتى يتضح بها حقيقة الحال، فنقول وعلى الله الاتكال:

الأخبار الواردة في هذا الباب كثيرة:

منها: ما رواه الكليني عن علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن صالح بن سعيد «٢»، عن يونس، عن ابن مسكان، عن أبي بصير، قال: سألت عن الرجل ينتهي إلى الإمام حين يسلم؟ فقال: «ليس عليه أن يعيد الأذان فليدخل معهم في أذانهم فإنَّ وجدهم قد تفرَّقوا أعاد الأذان» «٣».

ومنها: ما رواه الشيخ في التهذيب عن أحمد بن محمد، عن علي بن الحكم، عن أبان، عن أبي بصير، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قلت له: الرجل يدخل المسجد وقد صَلَّى القوم أو يؤذَّن ويقيم؟ قال: «إن كان قد دخل ولم يتفرَّق الصفَّ صَلَّى بأذانهم وإقامتهم وإن كان تفرَّق الصفَّ أذَّن وأقام» «٤».

(١) شرائع الإسلام ١: ٧٤-٧٥، المعتمد ٢: ١٣٦-١٣٧، المنتهى ١: ٢٦٠، تذكرة الفقهاء ٣: ٦٢ مسألة ١٧٠، مفتاح الكرامة: ٢-٢٦٦، مستند الشيعة: ٤-٥٢٩، جواهر الكلام: ٩-٤١، مدارك الأحكام: ٣-٢٦٦.

(٢) هذا الرجل ومن بعده مجهولان (منه).

(٣) الكافي: ٣-٣٠٤ ح ١٢، التهذيب: ٢-٢٧٧ ح ١١٠٠، الوسائل: ٥-٤٢٩. أبواب الأذان والإقامة ب ٢٥ ح ١.

(٤) التهذيب ٢: ٢٨١ ح ١١٢٠، الوسائل ٥: ٤٣٠. أبواب الأذان والإقامة ب ٢٥ ح ٢.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٥٠٤

والظاهر إنَّ هذه الرواية هي الرواية السابقة، بمعنى أنَّ أبا بصير سأل الإمام عليه السلام عن حكم المسألة مرَّة واحدة، وأجابه عليه السلام بجواب واحد، غاية الأمر إنَّه نقلها لعدَّة رواه، والاختلاف إنَّما نشأ من اختلاف نقله لهم، أو نقلهم لغيرهم، وحينئذ فالواجب الاقتصار على القدر المتيقن.

ومنها: ما رواه الشيخ في التهذيب أيضا عن محمد بن علي بن محبوب، عن محمد بن الحسين، عن الحسن بن علي، عن الحسين بن علوان، عن عمرو بن خالد «١»، عن زيد بن علي، عن آباءه، عن علي عليه السلام قال: دخل رجلان المسجد وقد صَلَّى الناس فقال لهما علي عليه السلام: «إن شئتما فليؤمَّ أحكما صاحبه ولا يؤذَّن ولا يقيم» «٢».

ومنها: ما رواه فيه أيضا عن محمد بن أحمد، عن بنان بن محمد، عن أبيه، عن ابن المغيرة، عن السكوني، عن جعفر، عن أبيه، عن علي عليه السلام أنه كان يقول: «إذا دخل الرجل المسجد وقد صَلَّى أهله فلا يؤذَّن ولا يقيم ولا يتطوَّع حتى يبدأ بصلاة

الفريضة ولا يخرج منه إلى غيره حتى يصلّى فيه» (٣).

و منها: ما رواه فيه أيضا عن محمد بن أحمد، عن أحمد بن الحسن، عن عمرو بن سعيد، عن مصدق، عن عمار، عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث: في الرجل أدرك الإمام حين سلم قال: «عليه أن يؤذن و يقيم و يفتح الصلاة» (٤).  
و منها: ما رواه أيضا عن أحمد بن محمد، عن الحسين بن سعيد (٥)، عن أبي علي

(١) هو من فقهاء الزيدية و عظمائهم، يروى كتاب زيد «المقرّر».

(٢) التهذيب: ٢- ٢٨١ ح ١١١٩ و ج ٣: ٥٦ ح ١٩١، الوسائل: ٥- ٤٣٠. أبواب الأذان و الإقامة ب ٢٥ ح ٣.

(٣) التهذيب: ٣- ٥٦- ١٩٥، الوسائل ٥: ٤٣١. أبواب الأذان و الإقامة ب ٢٥ ح ٤.

(٤) الفقيه ١: ٢٥٨ ح ١١٧٠، التهذيب ٣: ٢٨٢ ح ٨٣٦، الوسائل ٥: ٤٣١. أبواب الأذان و الإقامة ب ٢٥ ح ٥.

(٥) لا يخفى أن الحسين بن سعيد متأخر عن أبي علي بمرتبتين، و لا يمكن له أن يروى عنه، و الظاهر سقوط الواسطة بينهما و أنها هي محمد بن أبي عمير كما في سند الصدوق «المقرّر».

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٥٠٥

قال: كنا عند أبي عبد الله عليه السلام فأتاه رجل فقال: جعلت فداك صلينا في المسجد الفجر فانصرف بعضنا و جلس بعض في التسيح فدخل علينا رجل المسجد فأذن فمنعنا و دفعنا عن ذلك، فقال أبو عبد الله: «أحسنتم ادفعه عن ذلك و امنعه أشد المنع»، فقلت: فإن دخلوا فأرادوا أن يصلوا فيه جماعة؟ قال: «يقومون في ناحية المسجد و لا يبدر بهم إمام».

و رواه الصدوق بإسناده عن محمد بن أبي عمير، عن أبي علي الحراني مثله، إلما أنه قال: «أحسنتم ادفعوه عن ذلك و امنعوه أشد المنع»، فقلت له: فإن دخل جماعة؟ فقال: «يقومون في ناحية المسجد و لا يبدو لهم إمام» (١).

و منها: ما عن الصدوق بإسناده عن معاوية بن شريح (٢)، عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال: «إذا جاء الرجل مبادرا و الامام راعح أجزأته تكبيرة واحدة- إلى أن قال-: و من أدركه و قد رفع رأسه من السجدة الأخيرة و هو في التشهد فقد أدرك الجماعة و ليس عليه أذان و لا إقامة و من أدركه و قد سلم فعليه الأذان و الإقامة» (٣).

و منها: ما عن كتاب زيد النرسي (٤)، عن عبيد بن زرارة، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا أدركت الجماعة (و قد انصرف القوم) (٥) و وجدت الإمام مكانه و أهل المسجد قبل أن ينصرفوا أجزأك أذانهم و إقامتهم فاستفتح الصلاة لنفسك و إذا

(١) التهذيب ٣: ٥٥ ح ١٩٠، الفقيه ١: ٢٦٦ ح ١٢١٥، الوسائل ٨: ٤١٥. أبواب صلاة الجماعة ب ٦٥ ح ٢.

(٢) لا يخفى أن معاوية بن شريح هو معاوية بن ميسرة، و ليسا متعددين، كما زعم الصدوق، غاية الأمر أنه قد ينسب إلى أبيه كما في الثاني، و قد ينسب إلى جدّه كما في الأول «المقرّر».

(٣) الفقيه: ١- ٢٦٥ ح ١٢١٤، الوسائل: ٨- ٤١٥. أبواب صلاة الجماعة ب ٦٥ ح ٤.

(٤) هو من الكتب الظاهرة في القرون الأخيرة، و لم يكن معروفا بين قدماء أصحابنا، بل و في زمان صاحب الوسائل أيضا، و لذا لم يرو عنه فيه، «منه».

(٥) ليس في المصدر.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٥٠٦

وافيتهم و قد انصرفوا عن صلاتهم و هم جلوس أجزأك إقامة بغير أذان و إن وجدتهم قد تفرقوا و خرج بعضهم من المسجد فأذن و أقم لنفسك» (١).



هذه مجموع الروايات الواردة في المقام، وقد عرفت أن أصل المسألة في الجملة ممّا لا ريب فيه ولا إشكال. وما اعترضه صاحب المدارك بأن الروايات الواردة فيها غير خالية عن خلل الحديث من ضعف أو جهالة أو غيرهما، لكون عمدتها هي روايتا أبي بصير وهو مجهول مشترك بين أربعة «٢»، مدفوع بأن من يروى الحديث من تلك الأربعة اثنان وكلاهما ثقة. وبالجملة: فلا ينبغي الإشكال في أصل المسألة، وحينئذ فنقول:

إذا دخل الرجل المسجد مثلا مريدا للصلاة، فدخل على الجماعة التي أذن وأقيم لها، ولم يسمعها لعدم كونه حاضرا حينها، بل كان مسبقا، فالظاهر سقوط الأذان والإقامة عنه بحيث لا يكون شيء منهما مشروعاً في حقّه، لأنّه مدرّك للجماعة حقيقة كسائر المأمومين، ولا يعهد من أحد منهم الأذان والإقامة لنفسه، ولم يدل عليه دليل أصلا. وإن دخل وقد سلّم الإمام فمقتضى الأخبار السابقة سقوطهما كما عرفت، ولا ملازمة بين كون السقوط في المورد على نحو العزيمة، بل يمكن القول بأن السقوط في المورد الأخير إنّما هو على نحو الرخصة، لأنّ هذا الشخص لا يكون مدرّكا للجماعة حقيقة، بخلاف المورد الأول.

ثمّ إنّ اعتبار في العروة «٣» أمورا للسقوط في المورد الأخير.

(١) كتاب زيد النرسي: ٥٢، بحار الأنوار: ٨١-١٧١ ح ٧٥، مستدرک الوسائل ٦: ٥٠٠ ح ١.

(٢) مدارك الأحكام: ٣-٢٦٧.

(٣) العروة الوثقى ١: ٤٦٠ مسألة ٣.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٥٠٧.

منها: أن يكون في المسجد، ومقتضى إطلاق الأدلة عدم الاختصاص.

ومنها: كون صلاته و صلاة الجماعة كليهما أدائيه، ومقتضى الإطلاق أيضا عدم اعتباره.

ومنها: اشتراك الصلاتين في الوقت، فلو كانت السابقة عصرا وهو يريد أن يصلّى للمغرب لا يسقطان، وفيه: عدم الدليل على اعتبار هذا المعنى أيضا.

ومنها: أن تكون صلاة الجماعة السابقة مع الأذان والإقامة، فلو كانوا تاركين أو مكتفين باستماع من الغير لا يسقطان، ولا يخفى مخالفته لمقتضى الإطلاق.

ومنها: أن تكون صلاتهم صحيحة، وفيه: إنّ لا- نسلم الاعتبار في صورة جهل المأمومين بطلان صلاة الإمام، بل الظاهر أنّ هذا الشخص كأحد منهم.

وبالجملة: فقد ذكرنا في حاشية العروة «١»، إنّ اعتبار هذه الأمور إنّما هو فيمن دخل المسجد مريدا للصلاة مستقلا عن الجماعة إمّا جماعة و إمّا فرادى، أو من دخله لإدراكها فوجدهم قد فرغوا ولم يتفرق الصفوف، فالظاهر أنّ سقوطهما عنه بملاك آخر، ولا يبعد فيه سقوطهما في كل مورد يكون إدراكه لها قبل الفراغ مسقطا.

و الملاك للسقوط في المورد الثاني إنّما هو كون هذا الشخص كمدرّك للجماعة بعد فرض كون نيته قبل الدخول ذلك، فأذانه و إقامته إنّما هو أذان الجماعة وإقامتها، كما أنّ الملاك للسقوط في المورد الأول هو احترام الجماعة السابقة، و لحاظ حقّ الإمام السابق بعدم رفع الصوت بالأذان حتّى تكون الجماعة اللاحقة من توابع الجماعة السابقة، فينبغي تركها فيها، ولذا ورد في بعض الروايات السابقة أنّ الداخلين إذا أرادوا الصلاة جماعة يقومون في ناحية المسجد ولا يبدر لهم إمام «٢».

(٢) الوسائل: ٨-٤١٥. أبواب صلاة الجماعة ب ٦٥ ح ٢.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٥٠٨

و كيف كان فالقول مبنى على استفادة الموردين من النصوص، فمن بعضها يستفاد حكم من دخل المسجد لإدراك الجماعة، وإنه يسقط الأذان والإقامة بالنسبة إليه إرفاقاً له ورعايةً لنيته، وبعبارة أخرى مفاده جعل حق له لكونه قاصداً لإدراك الجماعة، فكأنه مدرَك لها. فأذانه وإقامته هو أذان الجماعة وإقامتها.

ولا يخفى إنه في هذه الصورة لا يكون الحكم مختصاً بالمسجد، وكذلك لا يناسب كون السقوط على نحو العزيمة. ومن بعضها (النصوص) «١» يستفاد حكم من دخل المسجد لإقامة الصلاة مستقلاً عن الجماعة منفرداً أو جماعةً، وأنه يسقط الأذان والإقامة بالنسبة إليه رعايةً لحق الإمام السابق أو الجماعة السابقة، وبعبارة أخرى يستفاد منه جعل حق على الداخل لا له، وحينئذ فيمكن القول باختصاص ذلك بالمسجد. ويجيء الكلام في كون السقوط على نحو العزيمة أو الرخصة.

ويسقط الأذان والإقامة أيضاً فيما إذا سمع الشخص أذان غيره وإقامته، فإن له أن يكتفى به ولو كان إماماً، والمؤذن منفرداً، فقد روى عن أبي مريم الأنصاري أنه قال: صَلَّى بنا أبو جعفر عليه السلام في قميص بلا إزار ولا رداء ولا أذان ولا إقامة - إلى أن قال -: فقال: و إني مررت بجعفر وهو يؤذن و يقيم فلم أتكلم فأجزأني ذلك «٢».

وقد روى عمرو بن خالد، عن أبي جعفر عليه السلام قال: كُنَّا معه فسمع إقامة جار له بالصلاة فقال: «قوموا»، فقمنا فصلينا معه بغير أذان ولا إقامة، قال: «يجزئكم أذان جاركم» «٣».

(١) الوسائل ٨: ٤١٤-٤١٥. أبواب صلاة الجماعة ب ٦٥ ح ١ و ٣.

(٢) التهذيب: ٢- ٢٨٠ ح ١١١٣، و الوسائل: ٥- ٤٣٧. أبواب الأذان والإقامة ب ٣٠ ح ٢.

(٣) التهذيب ٢: ٢٨٥ ح ١١٤١، الوسائل ٥: ٤٣٧. أبواب الأذان والإقامة ب ٣٠ ح ٣.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٥٠٩

### المسألة الثالثة: استحباب حكاية الأذان للسامع

يستحب للسامع حكاية الأذان كما يقول المؤذن، قال الشيخ في الخلاف: إذا سمع المؤذن يؤذن يستحب للسامع أن يقول مثل ما يقوله، إلا أن يكون في حال الصلاة سواء كانت فريضة أو نافلة، وبه قال الشافعي، وقال مالك: إذا كنت في مكتوبة فلا تقل مثل ما يقول المؤذن، وإذا كنت في نافلة فقل مثل قوله في التكبير والتشهد وبه قال الليث بن سعد، إلا أنه قال: ويقول في موضع حي على الصلاة لا حول ولا قوة إلا بالله.

دلينا على جوازه واستحبابه خارج الصلاة إجماع الفرقة، واستحباب ذلك في حال الصلاة يحتاج إلى دليل، إلا أنه متى قال ذلك في الصلاة لم يحكم بطلانها، لأن عندنا يجوز الدعاء في حال الصلاة «١». انتهى.

والظاهر إن مراده بالدعاء الذكر المستثنى من الكلام المبطل للصلاة، لا معناه الحقيقي، لعدم اشتغال فصول الأذان على الدعاء، وكأنه من سهو القلم.

وقال ابن رشد في كتاب البداية ما حاصله: إنهم اختلفوا في حكاية الأذان على قولين: قول باستحباب حكاية الأذان كما يقول المؤذن، وقول باستحباب حكاية الأذان، إلا أنه يقول في موضع الحيعلات، لا حول ولا قوة إلا بالله، ومنشأ الاختلاف تعارض الأخبار، فروى أبو سعيد عن النبي صَلَّى الله عليه وآله أنه قال: «يستحب حكاية الأذان في كل ما يقول المؤذن». وروى عمر و معاوية

عنه صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ مَا يَدُلُّ عَلَى تَبْدِيلِ الْحِجَلَاتِ بِالْحَوْقَلَةِ «٢» أَنْتَهَى.

(١) المجموع ٣: ١٢٠، الخلاف ١: ٢٨٥ مسألة ٢٩.

(٢) بداية المجتهد ١: ١٦٠.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٥١٠

أقول: أمّا ما ذكره الشيخ من أنّ استحباب الحكاية إنّما هو في غير حال الصلاة، و أمّا في حالها فيحتاج إلى دليل، فهو وإن كان مخالفاً لمقتضى إطلاق الأخبار الدالة على استحباب الحكاية «١»، إلّا أنّ الظاهر انصرافها عن حال الصلاة فريضة كانت أو نافلة، و أمّا تبديل الحجليات بالحوقلة «٢» فيدلّ عليه بعض المراسيل المحكي عن الدعائم والآداب والمكارم «٣»، و أمّا النصوص المعتبرة المسندة فليس فيها من التبديل أثر أصلاً، بل ظاهرها حكاية الأذان في كل ما يقول المؤذن، فراجع.

(١) الوسائل ٥: ٤٥٣. أبواب الأذان والإقامة ب ٤٥.

(٢) كما في بداية المجتهد ١: ١٦٠.

(٣) دعائم الإسلام ١: ١٤٥، الآداب الدينية: ١٧، مكارم الأخلاق: ٣٤٤، مستدرک الوسائل ٤: ٥٨ - ٦٠ ح ٥ و ٩.

بروجردى، آقا حسين طباطبائي، نهاية التقرير، ٣ جلد، ه ق

### تعريف مركز القائمية باصفهان للتحريات الكمبيوترية

جَاهِدُوا بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ (التوبة/٤١).

قال الإمام علي بن موسى الرضا - عليه السلام: رَحِمَ اللَّهُ عَبْدًا أَحْيَا أَمْرَنَا... يَتَعَلَّمُ عُلُومَنَا وَيُعَلِّمُهَا النَّاسَ؛ فَإِنَّ النَّاسَ لَوْ عَلِمُوا مَحَاسِنَ كَلَامِنَا لَاتَّبَعُونَا... (بناذر البحار - في تلخيص بحار الأنوار، للعلامة فيض الاسلام، ص ١٥٩؛ عيون أخبار الرضا (ع)، الشيخ الصدوق، الباب ٢٨، ج ١/ ص ٣٠٧).

مؤسس مجتمع "القائمية" الثقافي بأصبهان - إيران: الشهيد آية الله "الشمس آبادي" - رَحِمَهُ اللهُ - كان أحدًا من جهايزة هذه المدينة، الذي قد اشتهر بشعفه بأهل بيت النبي (صلوات الله عليهم) و لاسيما بحضرة الإمام علي بن موسى الرضا (عليه السلام) و بساحة صاحب الزمان (عجل الله تعالى فرجه الشريف)؛ و لهذا أسس مع نظره و درايته، في سنة ١٣٤٠ الهجرية الشمسية (= ١٣٨٠ الهجرية القمرية)، مؤسسه و طريقة لم ينطفي مصباحها، بل تتبع بأقوى و أحسن موقف كل يوم.

مركز "القائمية" للتحري الحاسوبي - بأصبهان، إيران - قد ابتدأ أنشيطه من سنة ١٣٨٥ الهجرية الشمسية (= ١٤٢٧ الهجرية القمرية) تحت عناية سماحة آية الله الحاج السيد حسن الإمامي - دام عزه - و مع مساعده جمع من خريجي الحوزات العلميه و طلاب الجوامع، بالليل و النهار، في مجالات شتى: دينيه، ثقافيه و علميه...

الأهداف: الدفاع عن ساحة الشيعة و تبسيط ثقافه الثقلين (كتاب الله و اهل البيت عليهم السلام) و معارفهما، تعزيز دوافع الشبَاب و عموم الناس إلى التحري الأذق للمسائل الدينيه، تخليف المطالب النافعة - مكان البلايت المبتدله أو الرديئه - في المحاميل (=الهواتف المنقولة) و الحواسيب (=الأجهزة الكمبيوترية)، تمهيد أرضيه واسعة جامع ثقافيه على أساس معارف القرآن و أهل البيت عليهم السلام - بباعث نشر المعارف، خدمات للمحققين و الطلاب، توسعه ثقافه القراءه و إغناء أوقات فراغه هواه برامج العلوم الإسلاميه، إناله منابع اللزومه لتسهيل رفع الإبهام و الشبهات المنتشرة في الجامعه، و...

- منها العدالة الاجتماعية: التي يُمكن نشرها وبثها بالأجهزة الحديثة متصاعدةً، على أنه يُمكن تسريع إبراز المرافق و التسهيلات - في آكناف البلد - و نشر الثقافة الإسلامية و الإيرانية - في أنحاء العالم - من جهةٍ أخرى.

- من الأنشطة الواسعة للمركز:

(الف) طبع و نشر عشراتِ عنوانِ كتبٍ، كتيبه، نشره شهريه، مع إقامة مسابقات القراءة

(ب) إنتاج مئات أجهزة تحقيقه و مكتبه، قابله للتشغيل في الحاسوب و المحمول

(ج) إنتاج المعارض ثلاثية الأبعاد، المنظر الشامل (= بانوراما)، الرسوم المتحركة و... الأماكن الدينيه، السياحيه و...

(د) إبداع الموقع الانترنتي " القائمية " [www.Ghaemiyeh.com](http://www.Ghaemiyeh.com) و عدّه مواقعٍ أُخرَ

(ه) إنتاج المنتجات العرضيه، الخطابات و... للعرض في القنوات القمرية

(و) الإطلاع و الدّعم العلميّ لنظام إجابة الأسئلة الشرعيه، الاخلاقيه و الاعتقاديّه (الهاتف: ٠٠٩٨٣١١٢٣٥٠٥٢٤)

(ز) ترسيم النظام التلقائيّ و اليدويّ للبلوتوث، ويب كاشك، و الرسائل القصيره SMS

(ح) التعاون الفخرى مع عشرات مراكز طبيعيه و اعتباريه، منها بيوت الآيات العظام، الحوزات العلميه، الجوامع، الأماكن الدينيه كمسجد جَمكران و...

(ط) إقامة المؤتمرات، و تنفيذ مشروع " ما قبل المدرسه " الخاص بالأطفال و الأحداث المُشاركين في الجلسه

(ي) إقامة دورات تعليميه عموميه و دورات تربية المربى (حضوراً و افتراضاً) طيله السنه

المكتب الرئيسي: إيران/أصفهان/ شارع "مسجد سيد/ " ما بين شارع " پنج رمضان " و "مفتق و فاني/ " بنايه " القائمية "

تاريخ التأسيس: ١٣٨٥ الهجرية الشمسيه (= ١٤٢٧ الهجرية القمرية)

رقم التسجيل: ٢٣٧٣

الهوية الوطنية: ١٠٨٦٠١٥٢٠٢٦

الموقع: [www.ghaemiyeh.com](http://www.ghaemiyeh.com)

البريد الالكتروني: [Info@ghaemiyeh.com](mailto:Info@ghaemiyeh.com)

المتجر الانترنتي: [www.eslamshop.com](http://www.eslamshop.com)

الهاتف: ٢٥-٢٣-٢٣٥٧٠ (٠٠٩٨٣١١)

الفاكس: ٢٢-٢٣٥٧٠ (٠٣١١)

مكتب طهران ٨٨٣١٨٧٢٢ (٠٢١)

التجارية و المبيعات ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩

امور المستخدمين ٢٣٣٣٠٤٥ (٠٣١١)

ملاحظة هامة:

الميزاتية الحالية لهذا المركز، شعبيته، تبرعته، غير حكوميه، و غير ربحيه، اقتنيت باهتمام جمع من الخيرين؛ لكنها لا تُوفى الحجم المتزايد و المتسع للامور الدينيه و العلميه الحاليه و مشاريع التوسعه الثقافيه؛ لهذا فقد ترجى هذا المركز صاحب هذا البيت (المسمى بالقائمية) و مع ذلك، يرجو من جانب سماحه بقيه الله الأعظم (عَجَل اللهُ تعالى فرجه الشريف) أن يُوفق الكلّ توفيقاً مترائداً لإعانتهم - في حدّ التمكن لكلّ احدٍ منهم - إيانا في هذا الأمر العظيم؛ إن شاء الله تعالى؛ و اللهُ وليّ التوفيق.

مركز  
للبحوث والتحريات الكمبيوترية  
الغمامة اصحمان

WWW



للحصول على المكتبات الخاصة الاخرى  
ارجعوا الى عنوان المركز من فضلكم  
[www.Ghaemiyeh.com](http://www.Ghaemiyeh.com)  
[www.Ghaemiyeh.net](http://www.Ghaemiyeh.net)  
[www.Ghaemiyeh.org](http://www.Ghaemiyeh.org)  
[www.Ghaemiyeh.ir](http://www.Ghaemiyeh.ir)

و للايحاء من فضلكم

٠٩١٣ ٢٠٠٠ ١٥٩

